ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला रत्न १ लें.

श्रीविद्यारण्यमुनिकृत उपनिषत्तात्पर्यरूप

अनुभूतिप्रकाश

(अन्वय-अर्थ-विवरण यांसह)

ऐतरेयोपनिषद्व्याख्यानरूप.

अध्याय १ ला.

संपादक व प्रकाशक
विष्णु वामन बापट.

शके १८३५ वैशाख शु. ५ .

पुणें—ता. ११ मे सन १९१३.

हें पुस्तक प्रकाशकांनीं पुणें येथें दत्तात्रय गणेश खांडेकर यांच्या लॉ प्रिंटिंग प्रेस, शनिवार घर नं. ७४९ येथें छापून प्रसिद्ध केलें.

किंमत १॥ रुपया.

ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला रत्न १ लें.

श्रीविद्यारण्यमुनिकृत उपनिषत्तात्पर्यरूप

अनुभूतिप्रकाश

(अन्वय-अर्थ-विवरण यांसह)

ऐतरेयोपनिषद्व्याख्यानरूप.

अध्याय १ ला.

संपादक व प्रकाशक

विष्णु वामन बापट.



शके १८३५ वैशाख शु. ५

पुणें—ता. ११ मे सन १९१३.

हें पुस्तक प्रकाशकांनीं पुणें येथें **दत्तात्रय गणेश खांडेकर** यांच्या लॉ प्रिंटिंग प्रेस, शनिवार घर नं. ४४९ येथें छापून प्रसिद्ध केलें.

किंमत १॥ रुपया.

प्रस्तावना.

ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमालेंत श्रीविद्यारण्यमुनिकृत अनुभूतिप्रकाशाच्या व्याख्यानास आरंभ केला, त्याचा हा प्रथम अध्याय संपूर्ण झालेला असून त्यांतील प्रत्येक अध्याय हें उपनिषदाचें एकेक स्वतंत्र प्रकरणच असल्यामुळें त्याला '**प्रथम रत्न**' हें नांव देऊन स्वतंत्र पुस्तक तयार केलें आहे. ब्रह्ममीमांसेंत ज्या ज्या उपनिषद्वाक्यांची मीमांसा केली आहे, त्या त्या उपनिषदाचा सारांश जिज्ञासूंना अनायासानें कळावा ह्मणून **श्रीस्वामींनीं** हा ग्रंथ रचला, हें त्या ग्रंथांतील प्रतिपादनावरून स्पष्ट होतें. **श्रीशंकराचार्यांनीं** दहाच उपनिषदांवर भाष्य केलें, पण कौषीतकी, श्वेताश्वतर इत्यादि इतर कांहीं उपनिषदांतील वाक्यांची मीमांसाही मीमांसेंत केलेली दिसते. पण असें असतांना **आचार्यांनीं** त्यांवर भाष्य कां केलें नाहीं, तें कांहीं कळत नाहीं. कदाचित् कार्यबाहुल्यामुळें तें करण्यास त्यांना अवकाश मिळाला नसेल, असेंही संभवतें. पण त्या महा आचार्यांच्या—जगावरील, व विशेषतः वैदिक धर्मावरील,—उपकारांचा भार आपल्या मस्तकावर आहे, असें समजणारे **श्रीशंकरानन्द** व त्यांचेच शिष्य **श्रीविद्यारण्य**, यांनीं अनुक्रमें **आत्मपुराण** व प्रस्तुत **अनुभुतिप्रकाश** या स्वतंत्र व सर्व लोकोपयोगी ग्रंथांत दशोपनिषदांतील केवल आत्मप्रतिपादक प्रकरणांचें व्याख्यान करून शिवाय शारीरकांत ज्यांचा उल्लेख आहे अशा कौषीतकी, जाबाल, श्वेताश्वतर, मैत्रायणी व उत्तर नृसिंहतापिनी, या उपनिषदांचेंही व्याख्यान केलें आहे. **श्रीशंकरानन्दांनीं** आत्मपुराणांत हंस, परमहंस, इत्यादि दुसऱ्याही महत्त्वाच्या उपनिषदांचें व्याख्यान केलेलें असून त्या गुरु-शिष्यांचे हे दोन्ही ग्रंथ जिज्ञासूंना कृतार्थ करणारे आहेत. **आचार्यचरणांच्या** मागून कांहीं शतकांनीं या भारतभूमींत या दोघां गुरु-शिष्यांचा जन्म जर झाला नसता, तर रामनुज व माध्व यांनीं अद्वैत सिद्धान्ताला नामशेष करून सोडलें असतें. या अद्वितीय जोडीबरोबरच त्यांच्या मागून झालेल्या आनंदगिरींचेंही स्मरण झाल्यावांचून रहात नाहीं. क्रमानें उत्पन्न होऊन अद्वैत सिद्धान्ताला आपल्या व्याख्यान-

रूपी अमृतसेकानें परिपुष्ट करणाऱ्या या तिघांही यतींचें तेज वाद्यांना इतकें असह्य झालें कीं, ते पुढें पुढें **शंकराचार्यांना** या तिघांपासून पृथक् करून **गौडपादाचार्यां**पासून **सुरेश्वराचार्यां**पर्यंतच्या आचार्यांस जरद्वेदान्ती व **शंकरानन्दां**पासून **मधुसूदनसरस्वती**पर्यंतच्या यतींस नवीन वेदान्ती ह्मणून यांच्या व्याख्यानाविषयीं अरुचि व्यक्त करूं लागले. कारण उघडच आहे कीं, या अर्वाचीन उत्तरमीमांसकांनीं भाष्यकारांचा आशय उघड करण्याचा यत्न केला नसता तर त्या द्वैत्यांना आपलें मत अनायासानें प्रस्थापित करतां आलें असतें. असो; जगन्नियन्त्याच्या नियतीला अनुसरूनच असल्या गोष्टी घडत असल्यामुळें, इतर मतांना कुंठित होऊन राहण्याचा अनिष्ट प्रसंग जरी आलेला असला, तरी त्याविषयीं खेद करण्याचें फारसें कारण नाहीं.

विद्यारण्य व **श्रीशंकरानन्द** यांनीं उपनिषदांवर अनुभूतिप्रकाश व आत्मपुराण हे व्याख्यानरूप श्लोकबद्ध ग्रंथ लिहिण्यापूर्वींच दीपिका लिहिल्या होत्या. पण त्या लिहिण्यांत **शंकरानन्दां**चा तरी केवळ श्रुत्यर्थ विशद करण्यापलीकडे विशेष उद्देश दिसत नाहीं. कारण त्यांनीं त्यांत केवल शब्दशः व्याख्यान केलें आहे. पण आत्मपुराणाचा प्रकार तसा नाहीं. त्यांत उपपत्तिही सांगितली आहे. **विद्यारण्यां**च्या व्याख्यानाची दिशा किंचित् याच्या उलट आहे. ह्मणजे त्यांच्या दीपिका विस्तृत व उपपत्तियुक्त आहेत, पण प्रस्तुत अनुभूतिप्रकाश संक्षिप्त आहे. आनंदगिरींनीं तर मुख्यतः भाष्याची योजना केली आहे. तथापि यांतील प्रत्येकाचें व्याख्यान **आचार्यां**चा गंभीर आशय अगदीं स्पष्ट करून दाखविणारें आहे. यास्तव यांच्या साह्यावांचून **आचार्यां**ची वाणी बरोबर कळणें शक्य नाहीं आणि ती यथावत् कळल्यावांचून शारीरक भाष्यासारख्या सर्व वेदार्थतात्पर्यरूप शास्त्राचें रहस्य लक्षांत येणें अशक्य आहे.

या गोष्टीचा विचार करून आह्मीं या **ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमालेंत** प्रथम **विद्यारण्यस्वामिकृत** संक्षिप्त अनुभूतिप्रकाशाच्या प्रत्येक अध्यायाचें, मूळ उपनिषदाच्या अर्थासह, विस्तृत सान्वयार्थ विवरण; तें संपतांच त्याच उपनिषदावरील **आचार्यांच्या** भाष्याचा, **आनंदगिरींच्या** भाष्ययोजनेसह, शब्दशः अर्थ व त्याबरोबरच **शंकरानन्दकृत** आत्मपुराणाचा–त्या त्या

उपनिषदाचा अर्थप्रकाश करणारा सान्वयार्थविवरण–अध्याय क्रमानें प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें आहे. या योजनेनें जिज्ञासु वाचकांना प्रत्येक उपनिषदाचें रहस्य संपूर्णपणें निःसंशय ध्यानांत येऊन त्याच्या योगानें त्यांना स्वधर्माचें सोपपत्तिक ज्ञान होईल. उपनिषदांचा अर्थ विशद करून व अद्वैत सिद्धान्तावर येणाऱ्या आक्षेपांचें निरसन करून निरनिराळ्या काळीं या स्वार्थनिरपेक्ष मुनींनीं स्वसंप्रदायाचें संरक्षण कसें केलें, तेंही यावरून कळेल. औपनिषद्दर्शन ह्मणजेच वेदान्तशास्त्र अथवा अद्वैत सिद्धान्त सत्य कसा, याविषयीं संशय उरणार नाहीं, व त्यामुळें प्रत्येक वाचकाला आपल्या जन्माचें सार्थक्य झालेंसें वाटेल.

असो; आतां आज आह्मी ब्रह्मविद्याग्रंथरत्नमालेंतील हें जें पहिलें रत्न स्वतंत्र पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध करीत आहों, त्याचा तात्त्विक सारांश यापुढें देऊन ही प्रस्तावना संपवितों. आमची केवल तत्त्वाकडेच दृष्टि असल्यामुळें आह्मी उपनिषत्संबंधीं इतर असार गोष्टींचा विचार येथें करणार नाहीं, हें निराळें सांगावयास नकोच.

कोणतेंही उपनिषद् हें स्वतंत्र प्रकरण आहे. त्यामुळें प्रत्येक शाखेच्या प्रत्येक उपनिषदांत त्या(उपनिषदा)चा प्रतिपाद्य विषय स्पष्टपणें सांगितलेला असतो. जगाचें कारण चेतन आत्मा आहे, हा उपनिषदांचा मुख्य वाद आहे. यास्तव प्रत्येक उपनिषदांत इतर अर्थवादरूप वर्णन जरी निरनिराळें असलें, कित्येक उपनिषदांतील सृष्टीचा क्रमही जरी विसंगत असला, तरी जगाचें कारण चेतन ब्रह्म आहे, या वादास त्यामुळें बाध येत नाहीं. या ऐतरेय उपनिषदाच्या आरंभीं 'आत्मा वा०' इत्यादि वाक्यानें हा चेतनवादच सांगितलेला आहे. जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मा होता. ह्मणजेच जग नव्हतें. जगत् ह्मणजे हा स्थूल प्रपंच. त्यांत अनेक आकार आहेत. कोणताही आकार हें शरीर आहे, किंवा शरीराचा भाग आहे. आंब्याचें झाड, हें त्यांतील भोक्त्या जीवाचें शरीर आहे, व त्याचीच तोडलेली शाखा हा त्या शरीराचा भाग आहे. या सृष्टींतील, अर्थात् जागरणावस्थेंत भासणाऱ्या सृष्टींतील, प्रत्येक स्थूल पदार्थ–चक्षुरादि इंद्रियांनीं प्रतीत होणारा पदार्थ–हें कोणाना कोणा भोक्त्या जीवाचें शरीर अथवा त्याचा अवयव असणार, हें उघड आहे.

ज्याला कांहीं आकार असतो त्याला व्यवहारासाठीं आह्मी कांहीं नांवही देतों, आणि आकार व नांव यांच्या द्वारा आपला व्यवहार सुरू होतो. आकारालाच रूपही ह्मणतात. अर्थात् सृष्टि ह्मणजे नाम व रूप यांची उत्पत्ति. अशा प्रकारच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मा होता, असें हें उपनिषद् सांगतें. पण हें त्याचें सांगणें, खरें आहे, ह्मणून कशावरून ? ज्यानें तें सांगितलें त्याला तसा भ्रम झाला नसेल, असें समजण्यास काय प्रमाण आहे, अशी शंका कोणी विचारील. पण तिचें समाधान सांगतों– उपनिषदें हा वेदाचा भाग आहे व वेद अपौरुषेय आहेत. ह्मणजे कोणत्याही पुरुषानें प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांवरून त्याच्या अर्थाचें ज्ञान करून घेऊन नंतर त्या अर्थाच्या अनुरोधानें शब्दरचना केली, असें नाहीं. तर नित्य आत्म्याशीं नित्य संबद्ध असलेला अर्थ ऋषींच्या एकाग्र व ह्मणूनच शुद्ध अंतःकरणाच्या द्वारा शब्दरूपानें आपोआप प्रकट झाला. प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांवरून ज्ञात झालेला अर्थ शब्दांनीं व्यक्त करावयाचा झाल्यास तो पुरुषबुद्धिपूर्वकच होणें शक्य आहे. ह्मणजे आतां आपण आपल्याला कळलेला, ह्मणजेच आजवर अज्ञात असलेला हा अर्थ शब्दांनीं व्यक्त करावा, अशी इच्छा होऊनच आपण तदनुसार शब्दरचना करतों. त्यामुळें तिच्यामध्यें आमच्या बुद्धींतील दोष संभवतात. पण वेद तसे बुद्धिपूर्वक रचलेले नाहींत. तर एकाद्याला एकाद्या गोष्टीचें उपजत ज्ञान असून तें त्याला जसें आपोआप स्फुरतें, त्याप्रमाणें पवित्र ऋषींना, जगाच्या आरंभीं उत्पन्न झालेल्या विद्वानांना, तें आपोआप स्फुरलें. असें आपोआप स्फुरणारें कोणतेंही ज्ञान हा पूर्व परिचयाचाच परिणाम आहे. त्यावांचून अकस्मात् एकाद्यालाच एकाद्या विषयाचें उपजत ज्ञान होणें शक्य दिसत नाहीं. अर्थात् ऋषींना अकस्मात् स्फुरलेलें ज्ञानही अपूर्व नसून स्मरणरूप आहे. ह्मणजे पूर्वकल्पांतील ज्ञानाच्या अनुसारच तें होतें, असें समजणें सयुक्तिक दिसतें. त्यामुळेंच वेद नित्य होत. सारांश, ही सृष्टि जशी अपौरुषेय व यथापूर्व असल्यामुळेंच प्रवाहरूपानें नित्य, तसेच वेदही अपौरुषेय व नित्य होत.

त्यामुळें उपनिषद्रूप अपौरुषेय वेदवाक्याविषयीं साशंक होणें सर्वथा अनुचित आहे. पण वेद अपौरुषेय आहेत, हेंच कबूल न करणाऱ्या लोकांना आमचें

वरील उत्तर पटणार नाहीं. यास्तव 'सृष्टीच्या पूर्वी आत्मा होता,' हें ह्मणणें उपपत्तीनें युक्त ठरतें कीं नाहीं, तें पाहणें अवश्य आहे. कारण जेथें संशय असतो तेथें मीमांसेवांचून निर्णय होत नाहीं. **श्रीशंकराचार्य**प्रभृति सर्व अद्वैतमीमांसकांना नास्तिक अथवा आस्तिक-एकदेशी वाद्यांच्या संशयांचें निरसन करून श्रुत्यर्थ उपपत्तियुक्त आहे, असें दाखविण्याकरितांच आपापले जन्म घालवावे लागले, हें प्रसिद्ध आहे.

जगत् स्थूल भावास प्राप्त झालें ह्मणजे तें उत्पन्न झालें, असें ह्मणतात. यास्तव उत्पत्ति ह्मणजे साकार होणें. पण निराकार अकस्मात् साकार कसें होऊं शकेल ? अथवा साकार होणारा पदार्थ त्यापूर्वी कोणत्या दशेंत असतो ? या प्रश्नांचें उत्तर आपणाला जगांत हल्लीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंकडे पाहूनच दिलें पाहिजे. कारण जग जसें उत्पन्न, ह्मणजे साकार झालें, तसेच हल्लींही प्रतिक्षणीं अनेक पदार्थ उत्पन्न होत आहेत, असें आपण पाहतों. अर्थात् जग व त्यांतील पदार्थ यांचा उद्भव एकाच नियमानें होत असला पाहिजे. कोणत्याही वृक्षाचें बीज त्याच्या सर्व अवयवांनीं रहित असतें. जसें-द्राक्षाचा विस्तीर्ण वेल द्राक्षांतील एका बीजापासून झालेला असतो. पण तो होण्यापूर्वी त्या बीजाकडे पाहिल्यास त्यांत त्यापासून पुढें होणाऱ्या वेलाचे-कांड, शाखा, पर्णें इत्यादि-अवयव दिसत नाहींत. पण तें बीज जमिनींत घालून रोज त्याच्यावर जलाचा सेक केला असतां दहावीस दिवसांत त्याला अंकुर येऊन चार-सहा महिन्यांतच त्याचा वेल मांडवभर पसरतो, असें दिसतें. या दृष्टावरून वरील अदृष्टविषयक प्रश्नांचीं उत्तरें अशीं देतां येतात- १ निराकाराला अनुकूल सामग्रीचें साह्य मिळतांच क्रमानें (हळू हळू) परिणाम होत साकार दशा येते. हीच त्याची उत्पत्ति आहे. ह्मणजे कोणतेंही निराकार तत्त्व अकस्मात् (निष्कारण) साकार होत नाहीं व तें एकाएकींही त्या दशेस प्राप्त होत नाहीं. तर सहकारी साधनांच्या अपेक्षेनें व क्रमानेंच साकार होतें. २ तसाच कोणताही साकार होणारा पदार्थ, पूर्वी बीजावस्थेंत असतो; ह्मणजे कोणताही उत्पन्न होणारा, व्यक्त होणारा, साकार होणारा पदार्थ पूर्वी शून्य नसतो. पूर्वी त्याचा अत्यंत अभाव नसतो. कारण त्याचें बीज जर नसतें तर त्याला प्रस्तुत

साकार दशाच प्राप्त झाली नसती. साकारता ही एक दशा आहे. यास्तव ती कोणत्या तरी दशावान् पदार्थाच्या आधारानेंच असली पाहिजे, असा न्याय आहे.

याच नियमाप्रमाणें जगत्ही साकार होण्यापूर्वी निराकार बीजावस्थेंत असणेंच सयुक्तिक आहे. तें निर्बीज उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. तशीच ती बीजावस्थाही निराधार असणें युक्त नव्हे. कारण साकार होणें ह्मणजे उत्पत्ति, कांहीं वेळ साकारच असणें म्हणजे स्थिति व पुनः निराकार होणें ह्मणजे प्रलय, अशी वस्तुस्थिति असल्याकारणानें प्रलय ही बीजावस्थासुद्धां कोणाच्या तरी आधारानेंच असणार, यांत शंका नाहीं. पण तो आधार कोण ? प्रलय म्हणजे शून्य नव्हे, हें वर सांगितलेंच आहे. वृक्षादिकांचें बीजही साकार असतें. यास्तव त्याचाही निराकार भाव संभवतो. अर्थात् सर्व स्थूल दृश्य आपला स्थूल भाव सोडल्यावर जेथें जाऊन राहतें व ज्याच्या माहात्म्यानेंच तें पुनः स्थूलतेस प्राप्त होतें, तें एक आधारभूत तत्त्व आहे, असें समजणें, सर्वथा अवश्य आहे.

त्यालाच या उपनिषदांत ' आत्मा ' व ' प्रज्ञान ' असें ह्मटलें आहे. त्याचें स्वरूप वस्तुतः जरी सांगतां येण्यासारखें नसलें, तरी तें त्याच्या ज्ञानमाहात्म्यामुळेंच प्रत्येक जीवाला ' अहं ' या रूपानें प्रतीत होतें. यास्तव तें सर्वथा अज्ञेय नाहीं, तर स्वसंवेद्य आहे. हेंच त्याचें स्वप्रकाशत्व होय. जे पदार्थ परप्रकाश असतात, दुसऱ्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होणारे असतात, ते नेहमीं १ प्रकाश, २ इंद्रियादि साधनें व त्यांना जाणणारा (अधिष्ठाता) ३ जीव (प्रमाता, अहंकार) यांच्या संबंधानेंच ज्ञात होतात, व जे स्वप्रकाश असतात ते स्वरूपानेंच व्यक्त होतात. त्यांना साधनादिकांची आवश्यकता नसते. सूर्य जड स्वप्रकाश आहे. त्यामुळें त्याला पहावयाचें झाल्यास दिवा घ्यावा लागत नाहीं. त्याचप्रमाणें एका दिव्याला पहावयास दुसरा दिवा लागत नाहीं. परंतु हे दृष्टान्त एकदेशी आहेत. एका प्रकाशाला स्वतःच्या सिद्धीकरितां दुसऱ्या प्रकाशाची गरज नसते, एवढ्या अंशापुरतेच ते आहेत. कारण ते जड आहेत. पण चेतन आत्मतत्त्वाचें स्वयंप्रकाशत्व इतकें स्वसिद्ध व परि-

पूर्ण आहे कीं, त्याच्या सिद्धीला, तें आहे, असें वाटण्याला वरील सामग्रींतील कशाचीही गरज नाहीं.

पण ' अहं ' अशा रूपानें अनुभवाला येणारा आत्मा, हेंच जगाचें मूलतत्त्व नव्हे. तर ' अहं ' हा जीव असून, त्याचा व जगाचा नियन्ता परमेश्वर कोणी निराळाच आहे; त्याचें ध्यान, स्मरण, भजन इत्यादि केल्यावांचून तो प्रसन्न होत नाहीं, आणि त्याच्या प्रसादावांचून ' अहं ' ह्मणणाऱ्या जीवाचें कल्याण होणें शक्य नाहीं, असें प्रायः सर्व द्वैती समजतात व ह्मणतात. जीवानें निरभिमान होऊन जगाच्या कर्त्याला अनन्य शरण जावें व त्यामुळें होणाऱ्या चित्ताच्या समाधानानुसार या संसारांतीलच एकाद्या उत्कर्षास प्राप्त व्हावें, एवढ्यासाठीं हा वरील उपदेश बरा आहे. पण तो युक्तिसिद्ध व त्यामुळेंच परमार्थ सत्य मात्र नव्हे. कारण प्रत्येक शरीर हा जर सृष्टीचाच संक्षिप्त आकार असेल, जगाचें संकुचित रूप असेल तरच 'जें ब्रह्मांडीं तेंच या पिंडीं ' असणें, सर्वथा युक्त होईल. कारण ब्रह्मांड जसें भौतिक, तसेंच आमच्यांतील प्रत्येकाचें शरीर भौतिक आहे. यास्तव ब्रह्मांडांत जें जें कांहीं आहे, तें तेंच या शरीरांत, किंबहुना त्याच्या प्रत्येक अवयवांत, असणें उचित आहे. ब्रह्मांड ज्या क्रमानें उत्पन्न होतें, स्थित होतें व नाश पावतें, त्याच क्रमानें शरीरही उत्पन्न होणार, स्थित होणार व लय पावणार, हें उघड आहे. अर्थात् आपणाला आपल्या या शरीराचा व त्यांत उपलब्ध होणाऱ्या तत्त्वांचा विचार केल्यावर सृष्टींतील पदार्थ अज्ञात राहणें शक्य नाहीं. यास्तव जो जगाचा कर्ता, तोही या आमच्या शरीरांतच असला पाहिजे, व तो आह्मांला येथेंच दिसला पाहिजे. त्याला पहावयास आह्मांला मरून वैकुंठादि मर्यादित स्थानीं जाण्याचें कांहीं कारण नाहीं. त्या अंतर्यामीचें वैकुंठही आह्मांला येथेंच अंतर्मुख दृष्टीनें दिसलें पाहिजे आणि तें जर दिसणें शक्य नसेल तर योग्य सामग्री संपादन केल्यावरही प्रत्ययाला न येणारी वस्तु आहे, असें अंधश्रद्धेनें मानण्यास कोणताही तात्त्विक पुरुष तयार होईल, असें वाटत नाहीं. आतां पुराणादिकांतून भेददृष्टीचा अंगीकार करून निरनिराळे लोक, उपास्य—उपासक, जीव—ईश्वर, इत्यादिकांचें सविस्तर वर्णन केलेलें आहे, हें खरें; पण तो केवळ बऱ्याचशा स्थूलदृष्टि पुरु-

षांच्या बाह्य विषयासक्त दृष्टीला–चित्तवृत्तीला अंतर्यामीकडे वळविण्याचा उपाय आहे. पुराणाचेंही तात्पर्य द्वैतामध्यें नाहीं, आणि तें जर खरोखरच तसें असेल तर तीं औपनिषद्दर्शनाच्या विरुद्ध, मीमांसेच्या विपरीत अर्थ सांगणारीं व ह्मणूनच तात्त्विकांच्या दृष्टीनें उपेक्ष्य होतील !

कोणी ह्मणतील कीं, स्वतः उपनिषदांचाही विषय द्वैतच आहे, अद्वैत नाहीं, तर त्यावर आमचें एवढेंच ह्मणणें आहे कीं, उपनिषदांचा विषय अमुकच आहे, असा आग्रह न धरतां आपण त्याविषयीं विचार करूं या. ह्मणजे स्वतः उपनिषदांत सांगितलेलें तत्त्वज्ञानाचें मुख्य फल ज्याच्या योगानें सिद्ध होईल, ज्याच्या योगानें तें आपल्याला, येथेंच या शरीरांतच अनुभवावयास सांपडेल तो त्याचा विषय, असें आपोआप ठरेल.

येथें 'आत्मा होता, ' एवढेंच ह्मटलें आहे. कर्ता होता, जगाला घडविणारा होता, असें ह्मटलेलें नाहीं आणि आत्मा हा शब्द पदार्थाच्या तात्त्विक स्वरूपाला लावीत असतात, हेंही प्रसिद्ध आहे. अर्थात् प्रत्येक वस्तूचें तात्त्विकरूप सृष्टीच्या पूर्वीं होतें. तात्विकरूप विनाशरहित असणेंच सयुक्तिक आहे. कारण क्षणोक्षणीं बदलणाऱ्या रूपाला व्यवहारांतही अतात्त्विक ह्मणतात. जगाची उत्पत्ति, स्थिति व नाश होतात, ह्मणून त्याचें स्वरूप स्थिर (तात्त्विक) नाहीं. उत्पत्ति, स्थिति व नाश हे विशेष भावही व्यवहाराकरितां मानलेले आहेत. वस्तुतः क्षणोक्षणीं, प्रतिक्षणीं निरनिराळ्या आकारास प्राप्त होणें, हेंच जगाचें वास्तविक स्वरूप आहे. त्यामुळें नाश झाल्यापासून पुनः उत्पत्ति होईपर्यंत व उत्पत्ति झाल्यापासून पुनः नाश होईपर्यंत प्रतिक्षणीं जगाचा व त्यांतील प्रत्येक वस्तूचा क्रमानें उपचय व अपचय होत असतो. उपचय ह्मणजे उत्तरोत्तर वृद्धि व अपचय ह्मणजे उत्तरोत्तर क्षय. परंतु हें सर्व सतत होत असतांनाही त्याला केवल सत्ता देऊन, जीवन देऊन, अस्तित्व देऊन आविर्भाव–तिरोभावरूपानें भ्रमण करावयास लावणारें एक तत्त्व आहे, असें ठरतें. त्यालाच उपनिषदांत आत्मा, ईश्वर, ब्रह्म, सत्, इत्यादि ह्मटलेलें असून त्याच्या सतत अनुसंधानानें तद्रूप होणें, हेंच उपनिषदांनीं सांगितलेलें विचाराचें फळ आहे व आत्मतत्त्व सर्वत्र असल्यामुळें जीवित कालींही, या शरीरांतच तें अनुभवास येणें अशक्य नाहीं.

आतां याच्या उलट द्वैतदृष्टीनें विचार केल्यास काय निष्पन्न होतें तें पाहूं या. येथील आत्मा ह्मणजे परमात्मा, असें समजून 'अहं' हा जीव आहे, असें ह्मटल्यास जीवाहून आत्मा पृथक् आहे, असें ठरतें. जीव जेथें राहतो त्या प्रदेशाहून अन्य प्रदेशीं तो राहतो, असेंही ह्मणावें लागतें. ह्मणजे तोही देश व वस्तु यांच्या योगानें मर्यादित होतो. पण असा मर्यादित असलेला परमात्मा जीवांचें व जगाचें निमयन कसा करूं शकेल? राजा जसा आपल्या मंदिरांत बसून आपल्या भृत्यांच्या द्वारा सर्व भूलोकांतील प्रजेचें नियमन, त्यांतील आपल्या अनन्य भक्तांवर अनुग्रह व अभक्तांचा निग्रह करतो, त्याप्रमाणेंच तो जीवांचें नियमनादिक देवांच्या द्वारा करतो, असें ह्मटल्यास तो ईश्वरही लौकिक ईश्वर (राजा) प्रमाणें रागद्वेषवान् आहे, असें होईल. लौकिक राजाप्रमाणें तोही स्वार्थनिष्ठ आहे, असें ठरेल आणि त्यामुळें एकाद्या सार्वभौमराजापेक्षां त्याची योग्यता अधिक आहे, असें ह्मणतां येणार नाहीं.

तो अनेक कल्याणगुणगणांनीं युक्त (शुभ गुणसंपन्न) व सत्यसंकल्प असल्यामुळें नुस्त्या संकल्पानेंच सृष्टि इत्यादि करूं शकतो, असें जरी श्रद्धातिरेकानें क्षणभर मानलें, तरी त्याविषयीं कोणीं उपपत्ति विचारल्यास काय सांगावयाची! कीं वल्लभाचार्यांचे अनुयायी जसें सांगतात तसें 'तें त्याचें अलौकिक सामर्थ्य आहे,' असें समजून मुकाट्यानें बसावयाचें? शिवाय सावयव राजा सावयव भृत्यांच्या द्वारा सावयव शरीराचेंच नियमन करतो, असा आमचा अनुभव आहे. पण परमात्मा चतुर्भुज आहे, असें जरी मानलें व इंद्रादि देवांनाही शरीरें आहेत, असें जरी समजलें; तरी ते मानवादि प्रजेचें नियमन करीत असतांना साक्षात् कोठें दिसत नाहींत. शिवाय जीवांचें नियमन करणारी जी कोणी शक्ति आहे ती स्थूलापेक्षां सूक्ष्माचेंच अधिक नियमन करते, असें दिसतें. यास्तव लौकिक राजाप्रमाणें ईश्वर नियमन करतो, या ह्मणण्यांत फारसा अर्थ नाही.

पण तेंच, सर्व व्यापी एक आत्मतत्त्व सृष्टीच्या पूर्वीं असून त्यानें या ब्रह्मांडाला संकल्पानें निर्मिलें, असें समजल्यास त्याची उपपत्ति सांगतां येते. आत्माच सर्व परिणामांचें निमित्त आहे. त्याची स्वाभाविक सत्ता जड प्रकृतीच्या नियमित प्रवृत्तीला कारण होते. अर्थात् वस्तुतः आत्मा कांहीं करीत नाहीं. पण त्याच्या केवल सत्तेनें प्रकृतीचा आविर्भाव व तिरोभाव नियमित क्रमानें होतो. जड प्रकृतीची स्वाभाविक प्रवृत्तिही त्याच्या सत्तेवांचून न होणें, हेंच त्याचें कर्तृत्व, नियन्तृत्व, भोक्तृत्व व सर्वेश्वरत्व आहे.

त्यामुळें ‘ तो ईक्षण करता झाला,’ या ह्मणण्याचाही वाच्यार्थ न घेतां लक्ष्यार्थच घेतला पाहिजे. त्यानें विचार केला, आलोचन केलें, हा त्या वाक्याचा वाच्य (मुख्य) अर्थ आहे. पण केवळ निरुपाधिक, अंतःकरणादि विचारसाधनशून्य आत्मा विचार कसा करील? अशी शंका येऊन वाच्यार्थ सयुक्तिक आहे, असें वाटत नाहीं. ह्मणून त्या वाक्याचा अर्थ काय बरें असावा? असा आपल्याशींच प्रश्न करून त्याविषयीं विचार करावा लागतो. ‘दृष्टावरून अदृष्टाची कल्पना करावी’ हा उत्तरमीमांसकांचा अबाधित नियम आहे. यास्तव त्याच्या अनुसार विचार करावयाचा झाल्यास विचार करणारे आपण तो कसा करतों, याचेंच सूक्ष्म निरीक्षण केलें पाहिजे. कारण परमात्म्याचा सृष्टीशीं जो संबंध आहे, तोच जीवात्म्याचा देहाशीं आहे. देहाच्या स्वप्न, जागरण, व सुषुप्ति या तीन अवस्थांचें जगाच्या उत्पत्ति, स्थिति व लय या तीन अवस्थांशीं साम्य आहे. यास्तव जीवानें सुषुप्तींतून स्वप्नांत येणें व ईश्वरानें लयावस्था सोडून सृष्टीविषयीं ईक्षण करणें, या दोन्ही क्रिया एकाच नियमानें होतात, असें समजणें भाग आहे. या दृष्टीनें विचार करूं लागलें असतां सुषुप्तींत जीवात्म्याचें जें स्वरूप असतें तेंच सृष्टीच्या पूर्वी आत्म्याचें (ईश्वराचें) असतें, असें अर्थात् ठरतें; व त्यावरून ‘ हें जग उत्पत्तीच्या पूर्वी एक आत्माच होतें, त्यावांचून दुसरें कांहीं नव्हतें,’ हें श्रुतीचें वाक्य किती सत्य आहे, याचा निर्णय स्वानुभवानें होतो. सुषुप्तावस्थेंत द्वैताचें भान होत नाहीं. त्यावेळीं प्रत्येक जीव आपल्या स्वाभाविक अद्वय अवस्थेस प्राप्त झालेला असतो, अद्वय आनंदरूपाचा अनुभव घेतो व त्या अनुभवालाच आठवून ‘ अहाहा! ती अवस्था किती सुखमय होती? ’ असें उठल्यावर ह्मणतो.

परंतु आपणांला सुषुप्तांत आनंदानुभवाबरोबर अज्ञानाचाही अनुभव येतो. ह्मणजे एक प्रकारचा अंधकारही प्रतीत होतो. तो अंधकारच संसाराचें—स्वप्न व जागरण या अवस्थारूपी प्रपंचाचें—बीज आहे व आपण जेव्हां सुषुप्ति सोडून स्वप्नांत येतों, अथवा एकाएकीं जागे होतों, तेव्हां त्या अज्ञानांतूनच बाहेर पडतो. ह्मणजे ज्याप्रमाणें कोणी एकादा अभ्यासी योगी एकाद्या एकान्त स्थानीं, देवालयाच्या दीपरहित गर्भागारांत, कांहींवेळ ध्यान करीत बसून नंतर एकाएकीं गाभाऱ्याचें द्वार उघडून बाहेर येतो व बाहेरील सृष्टि पाहूं लागतो, त्याप्रमाणें जीवही कांहींवेळ अद्वयानंदाचा व बीजभूत अज्ञानाचा अनुभव घेऊन त्या अज्ञानरूपी पडद्यांतून बाहेर येतो व वृत्तीच्या द्वारा मनोमय द्वैत पाहूं लागतो.

सृष्टीच्या पूर्वीं असलेल्या एकाच आत्म्यानें ईक्षण कसें केलें, याचा निश्चय या स्वानुभवावरूनच केला पाहिजे. सुषुप्तांतील जीवात्मा जसा अज्ञानाला पाहतो तसाच तो ईश्वर मायाबीजाला पहात असावा. जीवात्मा त्या अज्ञानांतूनच परिणाम पावलेल्या अंतःकरणाच्या वृत्तीच्या योगानें जसा आपल्या पुढच्या कर्तव्यादिकांविषयीं विचार करतो, तसाच परमात्माही त्या मायाबीजाच्या योगानें, त्या बीजांतून निघालेल्या वृत्तीच्या द्वारा आपल्या जगद्रूप कर्तव्याविषयीं आलोचन करतो. (पहा अनुभू. अ १, पृष्ठ ९ श्लो. ६ उत्तरार्ध) अर्थात् केवल आत्मा निर्विकार असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं ईक्षण करणें, ही क्रियाही संभवत नाहीं. पण श्रुतीनें सांगितलेल्या ईक्षण वृत्तीची उपपत्ति लावतां यावी ह्मणून तिच्या निमित्ताची कल्पना करावी लागते. पण ती दृष्टानुसारच करावयाची असल्यामुळें वेदान्ती प्रत्येक जीवाला सुषुप्तींत अनुभवास येणाऱ्या अज्ञानावरून तिची कल्पना करितात. खरोखर ही विचाराची पद्धति किती शुद्ध व विचारी मनुष्याच्या मनाला पटणारी आहे? पण आग्रह, मताभिमान इत्यादि दोषांमुळें ती पुष्कळांना खरी वाटत नाहीं व अद्वैत वादी शेषशायी, चतुर्भुज, लक्ष्मीरमणाला शुद्ध ब्रह्म न समजतां शबल ब्रह्म समजतात, ह्मणून ते त्यांना नास्तिक ह्मणतात! असो; 'न भ्रान्तैर्विवदामहे' या विद्यारण्यमुनीश्वरांच्या वचनानेंच त्यांना उत्तर देऊन आह्मी स्वसिद्धान्त सांगतों.

एवढ्या विवेचनावरून—आमच्या शरीराच्या स्थानीं जगत्, सुषुप्त जीवाच्या स्थानीं ईश, सुषुप्तींत अनुभवास येणाऱ्या अज्ञानाच्या जागीं मायाशक्ति, आमच्या स्वकर्तव्याविषयींच्या विचाराचे स्थानीं ईशाचें ईक्षण, आमच्या मनोमय पदार्थाप्रमाणें जगाची उत्पत्ति, आमच्या जागरणाचे स्थानीं स्थिति, व आमच्या सुषुप्तीच्या स्थानीं जगाचा प्रळय,—इतकें व्यष्टि व समष्टि—सृष्टीचें साम्य ठरलें. आतां उत्पत्तीच्या क्रमाचा विचार करावयाचा आहे. परंतु त्यापूर्वीं उपनिषदांत ब्रह्म ह्मणून ज्याला ह्मटलें आहे त्याचें स्वरूप सांगून मग द्वैतविचार करूं.

ब्रह्म ह्मणजे एक त्रिकालीं निर्विकार दशेंत असणारें तत्त्व. तें निर्गुण असल्यामुळें द्रव्य नव्हे. अनिर्वाच्य असल्यामुळें पदार्थ नव्हे, व दुसऱ्या कोणाच्या आधारावर राहणारें नसल्यामुळें गुण नव्हे. कारण ज्यावर गुण राहतात, तें द्रव्य; ज्याचा शब्दानें उल्लेख करतां येतो तो पदार्थ (पदाचा—शब्दाचा अर्थ—वस्तु) व जो द्रव्यावर राहतो तो गुण अशीं न्यायशास्त्रांत द्रव्यादिकांचीं लक्षणें सांगितलेलीं आहेत. पण तीं या ब्रह्माचे ठिकाणीं

यांवरूनही तसेंच ठरतें. ' अस्थूलं, अनणु, अऱ्हस्वं, अदीर्घं,' ' केवलो निर्गुणश्च,' ' निष्कलं, निष्क्रयं,' ' अपूर्वं, अनपरं ' इत्यादि उपनिषदांतील विशेनाहींत, असें उपनिषदांत सांगितलेलें असून शिवाय युक्ति व अनुभव षणें तें द्रव्यादि नाहीं, हेंच सांगतात. ब्रह्म जर द्रव्य असतें तर तें मर्यादित (अविभु), व विषय झालें असतें. कारण कोणतेंही गुणाधार द्रव्य मर्यादित असतें, व्यापी नसतें, उत्पत्ति-विनाशशील असतें, आणि स्वाश्रित गुणांच्या द्वाराच इंद्रियें व मन किंवा नुसतें मन यांचा विषय होतें, असा अनुभव आहे. नैयायिक आकाश, काल, दिशा, इत्यादि अनेक पदार्थांना व्यापी समजतात व आत्म्याला द्रव्य समजतात हें खरें; पण तें युक्तिसिद्ध नाहीं. कारण आकाशाहून काल निराळा, कालाहून दिशा निराळया इत्यादि कबूल करणें ह्मणजेच ते पदार्थ परस्पर परिच्छिन्न आहेत असें अप्रत्यक्षपणें सांगणें होय. कारण अपरिच्छिन्न वस्तूच वास्तविक विभु असून परिछिन्न पदार्थ कितीही जरी मोठा असला तरी तो अविभुच असणें उचित आहे. शब्दगुणयुक्त आकाश, हें पहिलें भूत असल्यामुळें पुढचीं इतर भूतें व त्या भूतांचे विकार, यांहून जरी तें अधिक मोठें असलें, तरी त्यालाही व्यापणारा व त्याचेंही परम कारण, अशा आत्म्याहून तें मोठें असूं शकत नाहीं. ह्मणूनच तें द्रव्य होय.

ब्रह्म किंवा आत्मा ज्ञान, इच्छा व क्रिया यांचा आधार असल्यामुळें द्रव्य आहे, असें नैयायिक ह्मणतात. पण तेंही युक्त नव्हे. कारण अनुभव किंवा स्मृतिरूप ज्ञान व इच्छा इत्यादि, हे आत्म्याचे धर्म नसून ते अंतःकरणाचे धर्म आहेत, असें उपनिषदांत ह्मटलें आहे व सुषुप्तींत अंतःकरणाचा अभाव होतांच त्यांची प्रतीति न येणें, हा अनुभवही त्याच्या अनुकूल आहे. यास्तव आत्म्याला द्रव्य समजणाऱ्या नैयायिकांचा आत्मा ह्मणजे अंतःकरण होय. सांख्यादि इतर दर्शनकारही केवल विचारप्रधान व अनुभवसिद्ध उपनिषद्वचनांवर सर्वथा भार टाकण्यास असमर्थ झाल्यामुळेंच तत्त्वार्थापासून दूर राहिले आहेत व या मालेच्या द्वारा आह्मी हीच गोष्ट वाचकांच्या दृढ प्रत्ययास आणून देणार आहों, असो.

पूर्वोक्त ब्रह्मच प्रत्येक शरीरांतील आत्मा आहे. त्यामुळें तोही वस्तुतः असंग, निर्विकार, शुद्ध व अविनाशी आहे. पण अनेक जन्मांतील वासनांचा समूह याच बीजरूप अज्ञानामुळें, ह्मणजे अज्ञानाच्या संबंधानें त्याचा चिदंश परिच्छिन्नसा होतो व मी जीव, कर्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी, उत्पन्न होणारा, मरणारा इत्यादि आहें, असा भ्रम होऊन तो इष्ट-

प्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति या दोन निमित्तांनीं संसारी बनतो. तो अज्ञानरूप प्रकृति व तिचें कार्य-अंतःकरणादि यांच्याशीं तादात्म्य पावल्यामुळें स्वरूपाला, स्वतःच्या सत्ता देणाराला, आपल्या अंशीला विसरतो. हें विस्मरण असेपर्यंत संसार विच्छिन्न होत नाहीं. उपनिषदें साक्षी आत्म्याचें नुसतें स्मरण करून देतात. 'अरे बा चिदंशा, तूं संसारी नव्हेस. नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वरूप आत्मा आहेस,' असें परोपरीनें सांगतात. पण स्मरण होणें, हा अंतःकरणाचा धर्म आहे व ज्याला स्मरण व्हावयाचें तो फार दिवसांपासून स्वतःला विसरलेला चिदंश आहे. त्यामुळें त्या दृढ विस्मृतीचें निवारण मोठ्या कष्टानेंच करतां येतें. आत्मा व आत्मांश जीव यांच्यामध्यें असलेलें वासनासमूहरूपी अज्ञानकवच इतकें कठिण असतें कीं, त्याला फोडावयाचें झाल्यास दीर्घ प्रयत्न करावा लागतो. कर्म, उपासना व ज्ञान हा सर्व त्याचाच उपाय आहे.

ह्मणजे आतां यावरून आत्मा सर्वांच्या पलीकडे व सर्व सृष्टि अज्ञानाच्या अलीकडे आहे, इतकें ठरलें. केवल आत्म्यामध्यें भेद नाहीं. अज्ञानाला, पुढील सृष्टीच्या बीजाला, शक्तीला पाहणाऱ्या सोपाधिक आत्म्यामध्येंही भेद नाहीं. स्वतः अज्ञानरूप उपाधींतही पृथक्पणा नाहीं. पण अज्ञानाचीं कार्यें अंतःकरणें व त्या अंतःकरणाशीं संबद्ध झालेला चिदंश यांच्यामध्यें भेद आहे. सांख्यांचा पुरुष, नैयायिकांचा जीवात्मा व मीमासकांचा यजमान हा चिदंशच. पण हा औपाधिक भाव जाग्रत् व स्वप्न या दोनच अवस्थांमध्यें प्रतीत होऊन इतर अवस्थांमध्यें बाधित होतो. प्रतीत न होणें, हाच बाध आहे आणि बाध होणारा पदार्थ बाधानंतर मिथ्या आहे, असें ठरतें. ह्मणून वेदान्ती अज्ञानरूपी प्रकृतीच्या संबंधानें व प्रकृतीच्या स्वरूपांतच झालेल्या या सर्व जगद्भावांना मिथ्या समजून तिच्या सर्व परिमाणांस कारण होणाऱ्या व त्यांच्या निवृत्तीनंतरही स्वरूपानें स्थित असणाऱ्या साक्षी आत्म्याला सत्य ह्मणतात.

हा सत्य आत्मा जीवाप्रमाणेंच ईश्वराचेंही निमित्त आहे. कारण ईश्वर ह्मणजे अनेक जीवरूप चिदंशांचा समुदाय. जीवांच्या वासनासमूहाचा घनीभाव हेंच जसें अज्ञान, त्याप्रमाणें असंख्य जीवांच्या अज्ञानाचा समुदाय ह्मणजेच माया. समष्टि माया व व्यष्टि अज्ञान हीं दोन्हीं आत्म्याच्या (ब्रह्माच्या) आधारानें असतात व त्यांच्या योगानेंच आत्मा सृष्टीच्या उत्पत्तीनंतर, जागरण व स्वप्न या दशेंत क्रमानें ईश्वर व जीव होतो. पण ते भावही सृष्टीच्या निर्वाहाकरितां सृष्टीनंतर आह्मां जीवांकडून मानले

जातात. यास्तव ते सत्य नव्हेत. सुषुप्तींत अनुभवास येणारें अज्ञानही चित्तनिरोध केला असतां प्रतीत होत नाहीं. यास्तव तें अनुभवसिद्ध असलें तरी बाधित होणारें आहे. ह्मणून तेंही मिथ्या. साक्षि चिदात्म्याचा बाध मात्र केव्हांही होत नाहीं. सर्वांना विसरतां येतें, पण त्याला विसरतां येत नाहीं. सर्वांना आपल्याहून पृथक् समजून दूर करितां येतें पण त्याला दूर करतां येत नाहीं. देहाच्या आंत इंद्रियें, इंद्रियांच्या आंत मन व प्राण त्यांच्या आंत बुद्धि, तिच्या पलीकडे अहंकार (जीव), अहंकाराच्याही पलीकडे सुषुप्तींत भासणारें अज्ञान व त्याच्याही पलीकडे आत्मा (साक्षी), असें साक्षीपर्यंत विचारानें उत्तरोत्तर आंत जातां येतें, पण साक्षीचें उल्लंघन कोणालाही करतां येत नाहीं. ह्मणूनच काठकोपनिषदांत त्याला पराकाष्ठा व परागति ह्मणून ह्मटलें आहे.

तत्त्वविचाराची सीमा साक्षीपर्यंतच आहे. त्याच्या पलीकडे दुसरा कोणी जरी असला, तरी त्याचा प्रत्यय येत नाहीं व ज्याचा प्रत्यय उपनिषद्रूप श्रुति, तदनुसार अनुमान व अनुभव या तिन्ही प्रमाणांनीं येत नाहीं तें आहे, असें नुस्तें श्रद्धेनें समजण्याचें आमचें शील नाहीं. अर्थात् ब्रह्मा, विष्णु, रुद्र, शिव, इंद्र वरुण इत्यादि सर्वांची जननी अज्ञानरूप माया आहे व त्या मायेसह सर्वांना सत्ता देणारें सत्त्व आत्मा आहे, इतकें विचारानें ठरलें. सर्व उपनिषदें हीच एक प्रक्रिया सांगत असतात. यास्तव कोणताही वेदान्त ग्रंथ वाचतांना वाचकांनीं या प्रक्रियेकडे लक्ष्य ठेवल्यास त्यांना तो दुर्बोध होणार नाहीं. आह्मी तरी त्याच उद्देशानें येथें इतका विस्तार केला आहे. वरील प्रक्रिया समजल्यावर उपनिषदांतील उत्पत्त्यादिकांचें गौण वर्णन सुलभ वाटल्यावांचून राहणार नाहीं.

पूर्वीं केवल एक आत्मा होता, त्यानें मायावृत्तीनें ईक्षण केलें, अम्भः-प्रभृति लोक निर्मिले, त्यांतून पुरुषाकार गोळा निर्माण केला. त्यांत मुखादि छिद्रें केलीं, त्यांत अग्न्यादि लोकपाल उत्पन्न केलें, त्या विराट्पिंडाला अशना व पिपासा यांनीं युक्त केलें. जेव्हां देवतांनीं भोगयोग्य स्थान मागितलें तेव्हां अगोदर दुसरीं अनेक शरीरें करून शेवटीं त्यानें त्यांस मनुष्यदेह दाखविला. तो त्यांना पसंत पडला. देवतांनीं त्यांत प्रवेश केला. अशना व पिपासा यांना त्या परमेश्वरानें देवतांमध्येंच वाटून दिलें. नंतर त्यानें संकल्पानेंच साकार अन्न निर्मिलें. साकार अन्न ह्मणजेच आमची स्थूल शरीरें होतांच अन्न खाण्याकरितां व जीव वाचविण्याकरितां धांव-पळ सुरू झाली. भोक्तृवर्ग अन्न खाण्याकरितां दुसऱ्या शरीरांच्या मागें लागला

व भोज्य अन्न त्याला भिऊन त्याच्या पासून दूर जाऊं लागलें. जगांतील सर्व हालचाल ह्मणजे ही अन्न व अत्तृ यांची धावपळच आहे. असो; वाक्, चक्षुः इत्यादि सर्व इंद्रियें अन्नाचें ग्रहण करण्यास असमर्थ आहेत, असें अनुभवानें सिद्ध झाल्यावर अपानवायूनें त्यांचें ग्रहण केलें. यास्तव तो शरीरस्थ वायुच जीवाच्या अन्नाचें ग्रहण करणारा आहे.

येथवर शरीरें, इंद्रियें व विषय यांची उत्क्रान्ति सांगितली. अज्ञानरूप व गुणत्रयसाम्यरूप मायेमध्यें क्षोभ होऊन, तिच्यांतील सत्त्वादि गुणांच्या परस्पर मिश्रणापासून अहंकारादि उत्तरोत्तर स्थूल कार्यें झालीं, त्यांना कोणत्याही कर्त्यानें लौकिक साधनांच्या साह्यानें लौकिक कार्यांच्या नियमानें घडविलें नाहीं; तर नुसत्या संकल्पानें निर्माण केलें, असें वर्णन उपनिषदें करितात व तें अनुभवसिद्धही आहे. कसें तें पहा.—जगांतील कोणतेंही द्रव्य किंवा गुण जीवकृत नाहीं तर ईश्वरकृत आहे. पण जीव द्रव्यांच्या गुणांची ओळख करून घेऊन आपल्या यत्नानें त्यांना अनुकूल करून घेतो. त्यामुळें त्याला साधनादिकांची गरज असते. पण परमेश्वर सृष्टीच्या पूर्वीं एकाकी असतो. कोणत्याही एकाच तत्त्वाला दुसऱ्या कोणाच्या तरी साह्यावांचून अनेक होतां येत नाहीं. ह्मणून अनुभवानुसार अज्ञानरूप मायाशक्तीची ह्मणजेच जगाच्या सूक्ष्म बीजाची कल्पना करावी लागते. पण स्वतः परमेश्वराप्रमाणेंच ती मायाही निरवयव आहे. तथापि तिच्या योगानें त्याच्या ठिकाणीं ईक्षण संभवतें व ईक्षणानेंच वरील उत्क्रांति होते. अर्थात् ईश्वर जग घडवीत नाहीं. तर त्याच्या नुसत्या सत्तेनेंच ती होते. ईक्षणही काल्पित आहे. जगाचें कारण जड नसून चेतन आहे, हें सांगण्यासाठींच श्रुतीनें ईक्षण—संकल्प, या चेतनधर्माचा निर्देश केला आहे. कोणत्याही वस्तूचा स्थूलभाव हा अज्ञानरूप मायेचाच जरी परिणाम असला तरी जड मायेला परिणाम पावतांनाही चेतनाची अपेक्षा असते. चेतनावांचून जडाचा विकास किंवा कोणताही परिणाम संभवत नाहीं. व्यवहारांतही जड प्रकृति चेतनाच्या अधीन असते, असेंच आढळतें. यास्तव चेतनच जडाच्या उत्पत्त्यादिकांचें निमित्त आहे. त्याच्या सत्तेनें प्रकृतीचे सर्व विकास स्वाभाविकपणेंच होतात. या स्वभावाला ईश्वराची नियति, असें ह्मणण्याचा परिपाठ आहे. अर्थात् सर्व द्वैत हा प्रकृतीचा परिणाम आहे व त्याच्या उत्पत्त्यादिकांना निमित्त होणारा चेतन आत्मा अद्वैत आहे.

या उपनिषदांतील पुढील कथाभाग हाच तत्त्वार्थ सुचवितो. त्या आत्म्यानें 'मजवांचून या प्रकृति—विकारांची स्थिति होणार नाहीं, व मी

याहून विलक्षण आहें, असेंही कोणाला कळणार नाहीं,' असें समजून त्यांत प्रवेश केला. ह्मणजे तो या शरीरांतील सत्त्वगुणाच्या कार्यांत व्यक्त झाला. प्रकृतीचा पूर्वोक्त परिणाम झाल्यावर त्यांत त्या परिणामालाही निमित्त झालेला आत्मा आपल्या चैतन्यस्वभावानें व्यक्त होतो, हें सामान्य लौकिकज्ञांनाही माहीत आहे. ह्मणूनच कांहीं स्थूलबुद्धि पुरुष चैतन्य हा जडाचा धर्म आहे, असें विपरीत बोलतात. असो; अदृश्यापासून दृश्य व दृश्यापासून अदृश्य अशी प्रकृतीच्या परिणामांची परंपरा एकसारखी कशी चालत असते हें व्यक्त करावें व प्रकृतीच्या या अस्थिर आविर्भाव-तिरोभावांचा कंटाळा येऊन जीवाचें लक्ष्य स्थिर तत्त्वाकडे लागावें, ह्मणून ऐतरेय उपनिषदाच्या चवथ्या खंडांत त्याच्या तीन शरीरांतील प्रवेशाचें व निर्गमाचें वर्णन केलें आहे. तें ऐकून विरक्त झालेला तो सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वी असलेल्या एक आत्म्याची मीमांसा करतो व त्या मीमांसेच्या योगानें त्याला स्वशरीरांतील प्रज्ञान हेंच ब्रह्म आहे, हें ज्ञान होतें, असें पांचव्या खंडांत वर्णन करून या उपनिषदाची समाप्ति केली आहे.

या सारांशावरून चेतनकारणवाद ह्मणजे चेतन आत्माच जगाचें मूळ आहे, हा वाद उपनिषदांचा विषय आहे, हें वाचकांच्या ध्यानांत येईल. त्यामुळें जगांत सर्वत्र अस्थिरता पसरलेली आहे; अस्थिरता हा प्रकृतीचा परिणाम आहे व त्या अवस्थेंत अक्षोभरूप स्वास्थ्य मिळणें शक्य नाहीं, हेंही कळेल. त्यावरून मोक्ष ह्मणजे अविद्यानिवृत्तिपूर्वक परमानंदाविर्भाव, सृष्टींत आसक्त असेपर्यंत, प्राप्त होणें शक्य नाहीं, असें सुबुद्धिमानांना समजेल व प्रकृतीचा निरोध करून आत्मरूप होण्यासाठीं ते यत्न करूं लागतील.

जीवाचें सर्वोत्तम हित व्हावें, ह्मणून वरील उपदेश करावयास प्रवृत्त झालेल्या मुख्य उपनिषदांचें व्याख्यान आह्मी याच क्रमानें पुढेंही प्रस्तुत मासिकाच्या द्वारा करणार आहों. तें निर्विघ्नपणें शेवटास जावें ह्मणून ईश्वर आह्मांला व आमच्या प्रिय वाचकांना अनुकूलता देवो, एवढीच प्रार्थना करून आह्मी ही प्रस्तावना संपवितों.

चैत्र कृष्ण १२ शनिवार
शके १८३५. पुणें सदाशिव
पेठ २४१.

आचार्यभक्त—वि. वा. बापट.

विषयानुक्रमणिका.

परिशिष्ट अ विषयानुक्रमणिका.

प्रस्तुत परिशिष्टांत 'वाङ्मे मनासि' ही शांति आरंभींच दिली आहे. पण वस्तुतः ती शेवटीं पाहिजे. कारण ती शांति हें या उपनिषदाचें व दुसऱ्या ऐतरेय आरण्यकाचें शेवटचें खंड आहे. तथापि सांप्रदायिक लोक उपनिषदाच्या आरंभीं ती ह्मणत असतात. ह्मणून आह्मीही तिचा शब्दशः अर्थ सांगितला आहे.

महत्त्वाच्या चुकांचें शुद्धिपत्र.

पृष्ठ.	ओळ.	अशुद्ध.	शुद्ध.
६	१२	ज्ञान	ज्ञात.
१०	१	जगत्कर्त्याविषयीं	जगत्कार्याविषयीं
३२	१०	अति शुद्र	अति क्षुद्र
५१	३	प्राविश्यज्जी॰	प्राविशज्जी॰
५२	१२	रागादिकांनीं	वागादिकांनीं
६४	२०	तो प्रकाशरूपच	अप्रकाशरूपच
८९	१	पण	॰ (पण हा शब्द नको)
१४७	१३	कर्म	क्रम
२२१	१३	निर्विपेक्ष	निर्विक्षेप
२००	२५	राग्यकारण सांगवतां	वैराग्यकारण सांगतां
२६७	१४	पांचा	यांचा
२७१	१३	यकिंचेदं	यत्किञ्चेदं
२३	१७	एतत्	एनत्
३३	१	तथा	यथा

प्रस्तावना.

१२ तिसरी ओळ आरंभीं पाहिजे.

ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला रत्न १ लें.

श्रीविद्यारण्यमुनिकृत

अनुभूतिप्रकाश.

(सान्वयार्थ विवरण)

ऐतरेयोपनिषद्व्याख्यानरूप

अध्याय १ ला.

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । सर्व आचार्य व विद्यागुरु यांस अनन्यचित्तानें शरण जाऊन व त्यांस आपल्या हृदयांत स्थिर करून मी श्रीविद्यारण्यमुनिविरचित उपनिषत्तात्पर्यरूप अनुभूतिप्रकाशाचें अन्वय व अर्थ यांसह हें विवरण स्वचित्तशुद्ध्यर्थ, स्पष्ट आत्मबोधार्थ व लोकोपकारार्थ लिहितों. श्रीमच्छंकरभगवत्पूज्यपादांच्या परंपरेंतील एक अद्वितीय विद्वद्रत्नच अशा या ग्रंथाच्या कर्त्यांनीं ह्मणजे पूर्वोक्त मुनिवर्यांनीं विविधशास्त्रसंबंधीं अनेक ग्रंथरत्नें निर्माण केल्यावर मुमुक्षूंच्या उपयोगार्थ शेवटीं प्रस्तुत ग्रंथ रचला. त्यांत प्रसिद्ध व शारीरकांतील अधिकरणांच्या अत्यंत उपयोगी, अशा उपनिषद्भागांचें तात्पर्य सुलभ श्लोकांनीं दिलें आहे. उपनिषदांचें रहस्य कळलेलें असल्यावांचून शारीरक मीमांसेंत वाचकांची अप्रतिबद्ध गति होत नाहीं व आह्मांला तर या ग्रंथांच्या (ह्मणजे सर्व उपनिषदांतील आत्मप्रतिपादक प्रकरणांच्या) समाप्तीनंतर ब्रह्मसूत्रावरील हल्लीं उपलब्ध असलेल्या सहाही भाष्यांचा अर्थ वाचकांस मूळ भाष्यासह निवेदन करावयाचा आहे. यास्तव त्यांत वाचकांची गति अनायासानें व्हावी व उपनिष-

दांचा सर्व विषयही आबालवृद्धांना कळावा, ह्मणून आह्मीं हाच ग्रंथ प्रथम आरंभिला आहे.—

हरिः ॐ ॥ ऐतरेयेण संप्रोक्ता द्वितीयारण्यकान्तगा ।
ब्रह्मविद्या सुविस्पष्टं बालबोधाय तन्यते ॥ १ ॥

अन्वयः—ऐतरेयेण संप्रोक्ता द्वितीयारण्यकान्तगा ब्रह्मविद्या बालबोधाय सुविस्पष्टं तन्यते ॥

अर्थ—ऐतरेय नांवाच्या ऋक्शाखाप्रवर्तक मुनीनें दुसऱ्या ऐतरेयारण्यकाच्या शेवटीं सांगितलेली ब्रह्मविद्या (अधिकारी विद्वानांना) अनायासानें अवगत व्हावी ह्मणून मी (विद्यारण्यमुनि) तिचा विस्तार करतों.

विवरण—ऋग्वेदाच्या अनेक शाखा आहेत. त्यांत ऐतरेय ही एक आहे. वेद अपौरुषेय व अनादिसिद्ध असल्यामुळें मुनि अतिशय प्रवचनादिकांच्या योगानें शाखाप्रवर्तक होतात. ते वेदकर्ते नव्हेत. ऐतरेयांनींही ऋग्वेदाचें अतिशय प्रवचनादि करून आपल्या नांवाची अनुष्ठानपरंपरा सुरू केली. ह्मणून त्यांच्या शाखेस ऐतरेय हें नांव प्राप्त झालें. त्या शाखेच्या दुसऱ्या आरण्यकाच्या शेवटीं ब्रह्मविद्येचें प्रतिपादन केलें आहे. ब्रह्म ह्मणजे जगाचें सच्चित्सुखरूप अधिष्ठान, त्याची विद्या, त्याविषयीं ज्ञान अगदीं स्पष्टपणें बालकांनाही कळेल अशारीतीनें या ग्रंथांत सांगतों. १.

आत्मैव सृष्टेः प्रागासीन्नामरूपविवर्जितः ।
सोऽप्येक एव नान्योऽस्ति जडं चान्यन्न विद्यते ॥ २ ॥

अन्वयः—सृष्टेः प्राक् आत्मा एव आसीत्। सः अपि एकः एव नाम-रूप-विवर्जितः । नान्यः अस्ति । जडं च अन्यत् च न विद्यते ॥

अर्थ—सृष्टीच्या पूर्वीं आत्माच होता. तोही एकच नामरूपरहित होता. दुसरा कोणी नाहीं. जड व सचेतन दुसरें कांहींएक त्यावेळीं नव्हतें.

विवरण:—सृष्टि ह्मणजे वस्तूचें नांव व ती वस्तु यांची उत्पत्ति. ती होण्यापूर्वीं काय होतें? कोणी ह्मणतात, कांहीं नव्हतें. कोणी ह्मणतात ईश्वर, काल, दिशा, आत्मा, आकाश, मन व पृथिवी, आप्, तेज व वायु यांचे अनंत परमाणु होते. कोणी ह्मणतात तीन गुणांची साम्यावस्था ही प्रकृति व उदासीन पुरुष मात्र होता, पण तीं सर्व ह्मणणीं उपनिषदांच्या ह्मणजेच वैदिक दर्शनाच्या विरुद्ध आहेत. त्यांचें निराकरण करण्यासाठींच येथें नाम व रूप यांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्माच होता, तो प्रकृतीसहवर्तमान नव्हता, असें म्हटलें आहे. त्याच्या अधीन असलेली नांवाची त्याची शक्ति त्याच्यामध्यें होती. पण कोणतीही शक्ति कार्याच्या पूर्वीं व्यक्त होत नाहीं. अथवा कोणतीही शक्ति अव्यक्तच असते आणि तिचें कार्य दिसलें ह्मणजे त्याच्या निर्वाहाकरितां तिची नुस्ती कल्पना करावी लागते. सृष्टीच्या पूर्वीं सृष्टीचाच अभाव असल्यामुळें त्या शक्तीची कल्पना करण्याचें कारणच नसतें. शक्तीची कल्पनाही आह्मी कार्यकारणभावास जाणणारे मानवच करणार, हें उघड आहे. पण सृष्टीच्या पूर्वीं सृष्टीबरोबरच तिचे अंश असे हे आह्मीही नसतों. त्यामुळें तिची कल्पना करणाराही कोणी नसतो. अर्थात् त्यावेळीं त्या चिद्घन परमात्म्यामध्यें स्वाभाविक मायाशक्ति जरी असली तरी कार्यांच्या व कल्पकाच्या अभावीं तिची कल्पना होत नाहीं. ह्मणून ती असली तरी चित्-हून पृथक् वस्तु नव्हे. एवढ्यासाठींच सृष्टीच्या पूर्वीं असलेला आत्माही एकच होता, असें वर ह्मटलें आहे. नाम व रूप यांपलीकडे सृष्टीचें कांहीं स्वरूपच नाहीं. यास्तव सृष्टीच्या पूर्वीं असलेला आत्मा नामरूपशून्य होता, हें सांगणें योग्यच होय. प्रलयानंतरही जीव, प्रकृति व ईश्वर अशीं तीन तत्त्वें राहतात, असें द्वैती ह्मणतात व कांहीं श्रुति वचनांचें प्रमाणही देतात. पण तें ह्मणणें विद्वानांच्या अनुभवाच्या विरुद्ध असल्यामुळें व्यर्थ होय. श्रुतींचीं वचनेंही

विद्वानांच्या अनुभवाप्रमाणेंच लाविलीं आहेत. त्याचा यथाश्रुत (प्रसिद्ध) अर्थच घेऊन निर्वाह होत नाहीं. सुषुप्ति, समाधि, मूर्च्छा इत्यादि निरुपाधिक अवस्थेंत जीवभाव व प्रकृति यांचा अनुभव कोणालाही येत नाहीं. सुषुप्ति व मूर्च्छा या अवस्थांमध्यें आत्म्याचा तरी अनुभव कोठें येतो ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—समाधींत स्वयंप्रकाशमान चिदात्म्याचा अनुभव प्रत्येक योग्याला स्पष्ट येत असतो. पण आपण सर्वच योगी नाहीं. तथापि आपल्याला सुद्धां तूष्णीं स्थितीचा अनुभव घेतां येण्याजोगा आहे. आपण जर निश्चय करून एक क्षणभरच एकान्तांत शरीर, प्राण, इंद्रियें व मन यांना अगदीं स्थिर ठेवून बसलों, तर तेवढ्या थोड्या वेळांतही आपल्याला क्षणिक समाधीचा अनुभव येईल आणि तेवढ्या निश्चित अनुभवावरूनही प्रलयसमयीं केवळ आत्म्याच्याच अस्तित्वाची उपपत्ति साक्षात् कळेल. पण तेवढेही अल्प-श्रम करण्याची ज्यांची इच्छा नसेल त्यांनीं सुषुप्तीविषयीं तरी चांगला विचार करावा. सुषुप्तींत स्वतःचें अस्तित्वही स्फुरत नाहीं; मी आहें, असेंही वाटत नाहीं हें खरें. पण त्या अवस्थेंतील सुखाचा अनुभव येतो कीं नाहीं व आपल्याला सृष्टींतील कांहीं एक भासलें नाहीं, फार काय पण आपण या शरीरालाही विसरलों होतों, असें निश्चयानें सांगतों कीं नाहीं? त्यावरूनच केवळ साक्षिस्वरूप आत्म्याची सिद्धि व इतर जीव-प्रकृति इत्यादिकांची असिद्धि होते. एवढ्यासाठींच या श्लोकांत सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वीं जड किंवा चेतन असें दुसरें आत्मभिन्न कांहीं एक नव्हतें, तर केवल एक आत्माच होता, असें ह्मटलें आहे. अर्थात् शून्यवादी बौद्ध, क्षणिक विज्ञानवादी सुगत, परमाणुवादी वैशेषिक, नैयायिक, बौद्ध, चार्वाक, आणि प्रकृति-पुरुषवादी सांख्य व योग यांचें मत औपनिषद्दर्शनाच्या विरुद्ध आहे. २

आतां श्रुतीनें 'माया' असते असें जरी ह्मटलें आहे, तरी वर सांगितल्याप्रमाणें ती आत्म्याहून पृथक् तत्त्व नाहीं, असें आतां या श्लोकांत सांगतात—

मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ॥
इति श्रुत्यंतरे प्रोक्ता माया नान्यत्र तत्त्वतः ॥ ३ ॥

अन्वयः–मायां प्रकृतिं विद्यात् तु मायिनं महेश्वरं विद्यात्, इति श्रुत्यन्तरे प्रोक्ता माया तत्त्वतः अन्यत्र नास्ति ॥

अर्थः–मायेला प्रकृति समजावें, व मायावानाला महेश्वर जाणावें, अशा अर्थाच्या श्रुतींत सांगितलेली माया तत्त्वाला सोडून इतरत्र नाहीं. (म्हणजे तत्त्वाहून पृथक् नाहीं.)

विवरणः–उपनिषदांत मायां तु प्रकृतिं० ही श्रुति आहे. पण त्या श्रुतींत सांगितलेली माया अत्मतत्त्वाला सोडून इतरत्र म्हणजे आत्म्याहून अन्य अधिष्ठानांत, दुसऱ्या पदार्थाचा धर्म होऊन, रहात नाहीं. कारण सृष्टीच्या पूर्वीं मुळीं आत्मभिन्न वस्तुच नसते. तेव्हां ती रहणार कोठें? बरें ती स्वतःच, कोणाच्या आधारावांचूनच, राहील म्हणून म्हणावें तर ती वस्तु नसून शक्ति असल्यामुळें स्वतंत्रपणें राहूं शकत नाहीं. शक्ति नेहमीं वस्तुच्याच आधारानें राहते, असा नियम आहे. ३.

आतां दीड श्लोकांत याचाच विस्तार करितात—

निस्तत्त्वं व्यवहारार्हमनृतं बालयक्षवत् ॥ बालो यक्षं प्रकल्प्यास्माद्बिभेति व्याघ्रतो यथा ॥ ४ ॥ वस्तुतत्त्वं जडं किंचिन्नान्यदस्त्यात्मवस्तुनः ॥

अन्वयः-निस्तत्त्वं व्यवहारार्हं बालयक्षवत् अनृतं जडं किंचित् वस्तुतत्त्वं आत्मवस्तुनः अन्यत् न अस्ति, बालो यक्षं प्रकल्प्य यथा व्याघ्रतः तथा अस्मात् बिभेति ।

अर्थः–स्वतः तत्त्वशून्य पण व्यवहारास योग्य, बालकानें कल्पिलेल्या यक्षाप्रमाणें अनृत, जड व अनिर्वचनीय असें वस्तुतत्त्व आत्मवस्तूहून पृथक् नाहीं. बालक भूताची कल्पना करून व्याघ्राला जसा, तसाच त्यालाही भितो.

विवरण:—वर माया म्हणून जी शक्ति सांगितली, ती स्वतः तत्त्व-शून्य आहे. तथापि ती व्यवहारास म्हणजे कार्य-कारणादि व्यवस्थित व्यवहाराचा योग्य रीतीनें निर्वाह करण्यास योग्य आहे. पण बालकाल्पित भूताप्रमाणें मिथ्या आहे, सत्य नव्हे. ज्या वस्तूला स्वतःची सत्ता असते, तींच सत्य असते व जिला स्वतःची सत्ता नसते तिचा विचारानें बाध होतो. सत्ता देणाऱ्या तत्त्वाकडे दृष्टि गेली कीं, पदार्थ आपल्या कारणाहून पृथक् भासतच नाहीं. म्हणून त्याचा बाध झाला असें म्हणतात. माया ब्रह्माची शक्ति आहे. म्हणून ब्रह्माचा विचार केल्यानंतर तिचें अस्तित्व रहात नाहीं. एवढ्याकरितांच ती मिथ्या आहे, पण अशी मिथ्या माया आहे, असें समजण्याचे अगोदर कारण काय व तिची कल्पना केल्याशिवाय आमचें चालणारच नाहीं की असें कोणी म्हणेल तर त्याचें उत्तर सांगतों. अशा निस्तत्त्व व कार्यावरून ज्ञान होणाऱ्या मायेची कल्पना केल्यावांचून हें विचित्र जग कसें झालें, हें कोणालाही सांगतां येत नाहीं. हें दिसणारें जग आहे, तें झालें आहे, व त्यांतील हा सर्व व्यवहार सुव्यवस्थितपणें चालला आहे, असें ज्यांना वाटत असतें, त्यांना या अचिंत्य शक्तीची कल्पना केल्यावांचून गत्यंतरच नाहीं. कारण परमेश्वरानें मानवबुद्धींत जिज्ञासा ही विचित्र भावना योजिली आहे व तिच्या योगानें विचारी मानव सहजच हें जग कोणी केलें, केव्हां झालें, कसें झालें, याचें नियमन कोण करतो, यांत प्रतिक्षणीं अनुभवास येणारा हा नाश म्हणजे काय आहे, वस्तु उत्पन्न होऊन नाश पावते म्हणजे काय होतें, इत्यादि अनेक प्रश्न आपल्याशींच आपणाला करतो व आपल्या बुद्धिमत्तेप्रमाणें त्यांचीं उत्तरेंही ठरविण्याचा प्रयत्न करतो. पण जगन्नियंत्यानें असल्या जिज्ञासेबरोबर मानवबुद्धींत ज्ञानही परिमितच ठेवलेलें आहे. अथवा वेदान्ताच्या भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे सर्वच मानवांचें पूर्व अनुष्ठान एकसारखें नसल्यामुळें त्यांच्या यथार्थ

ज्ञानास दुसरे अनेक प्रतिबंध असतात. यास्तव केवल आपल्या बुद्धीवरच सर्व विश्वास न ठेवतां पूर्वींच्या अधिक सात्त्विक विचारी लोकांच्या विचाराचेंही साह्य ध्यावें लागतें. दर्शनकार हे असेच जगाच्या कारणाचें व स्वरूपाचें चिंतन करणारे जिज्ञासु होते. त्यांतील कांहींजणांनीं स्वतःप्रमाण श्रुतीच्या अनुरोधानें जगाच्या कारणादिकांचा विचार केला व कांहींजणानीं स्वतःच्याच बुद्धिमत्तेच्या जोरावर अनुमानें करण्याचा प्रयत्न केला. पण नुस्त्या अनुमानानें वस्तूचें तत्त्वज्ञान होत नाहीं. तर आगम व शुद्धचित्तवान् पुरुषांचा अनुभव यांचें ज्यांना आनुकूल्य असतें, तींच अनुमानें प्रमाण होतात. आगम ह्मणजे वेद. वेदानें जगाचें निमित्त ईश्वराची अचिन्त्य शक्ति आहे, असें सांगितलें आहे. विचार व चित्ताचें स्थैर्यरूप योग (ह्मणजे सांख्य व योग) यांच्या योगानें त्याविषयीं श्रुत्यनुसार अनुमान करणारांनाही त्या अचिंत्य शक्तीचाच अनुभव येतो. तिची कल्पना केल्याशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही व्यावहारिक प्रकारानें जगाच्या उत्पत्तीचा निर्वाह करितां येत नाहीं. श्रीशंकराचार्य, श्रीरामानुजाचार्य, श्रीमध्वाचार्य व श्रीवल्लभाचार्य यांनींही त्या शक्तीचा अंगीकार केला आहे. त्यांच्या व्याख्यानांत जो विरोध दिसतो तो शक्तीविषयीं नसून तिच्या स्वरूपाविषयीं आहे. असो, तस्मात् मायाशक्तीची कल्पना केल्यावांचून या दृश्याची उपपत्ति लागत नाहीं.

पण भूत बालकानें जरी कल्पिलेलें असलें तरी तो जसा त्याला अतिशय भितो त्याप्रमाणें मग जगाच्या निर्वाहाकरितां कल्पिलेल्या या मायेला अज्ञ व अविचारी जन अतिशय भितो. ती माया जडवस्तुतत्त्व आहे. ह्मणजे त्या मायाख्य वस्तूचें तत्त्व जर कांहीं असेल तर तें ‘जाड्य’ हेंच आहे. जड वस्तु नेहमींच पराधीन असतात, हें सर्वांना ठाऊक असल्यामुळें निराळें सांगावयास नको. तें मायाख्य तत्त्व

अनिर्वचनीय आहे, ह्मणजे त्याला ब्रह्माहून पृथक् सत्ता नसल्यामुळें तें सत् आहे, असें ह्मणवत नाहीं व त्याचें हें सर्व चराचर कार्य दिसत असल्यामुळें त्याला असत्–अविद्यमान–असेंही ह्मणवत नाहीं. कारण तें जर सत्–विद्यमान–असतें तर स्वतंत्रपणें अनुभवास आलें असतें व असत्–अविद्यमान–असतें, तर त्याचें हें कार्य दिसलें नसतें. पण तें आत्म्याहून भिन्नसत्तायुक्त आहे, असें भासत नाहीं व जग प्रत्यक्ष दिसतही आहे, यास्तव आह्मी त्याला अनिर्वचनीय ह्मणतों. तें आत्म-वस्तुहून पृथक् नाहीं, ह्मणजे तें आत्मसमवेत आहे.

अद्वयानन्दरूपात्मा तदा सुप्ताविव स्थितः ॥ ५ ॥

अन्वयः—तदा सुप्तौ इव अद्वयानन्दरूपात्मा स्थितः ।

अर्थः—त्यावेळीं सुषुप्तींतल्याप्रमाणें अद्वयानंद आत्मा स्थित असतो.

विवरण:—आत्मा सुषुप्तींत जसा, तसाच प्रलयसमयीं अद्वय आनंदरूप होऊन राहतो. आमचे शास्त्रकार नेहमीं दृष्टान्त सर्वांना पटेल असाच देतात. सुषुप्ति म्हणजे गाढ निद्रा. त्या अवस्थेंत अहंकाराचा लय झालेला असतो. त्यामुळें, जागृतींत व स्वप्नांत दुःखांचें कारणच रहात नसल्यामुळें, शरीरव्याधि व मानसव्यथा (आधि) भासत नाहींत. अर्थात् स्वाभाविक आनंदाचा अनुभव येतो. तो आनंदानुभव प्राणिमात्रसाधारण आहे. कारण आहाराप्रमाणेंच निद्राही प्राण्यांना अवश्य आहे. यास्तव प्रलयसमयीं अथवा सृष्टीच्या पूर्वीं आत्मा सुषुप्तीं-तल्याप्रमाणें आनंदरूप होऊन राहिलेला असतो. सृष्टीच्या पूर्वीं काय अवस्था होती तें कळावें म्हणून येथें सुषुप्तीचा योग्य दृष्टान्त दिला आहे. त्यावरून त्या अप्रत्यक्ष दशेचेंही अनुमान आपणाला स्वानुभवानें करितां येतें ४, ५.

आतां पूर्वोक्त माया जर निस्तत्त्व आहे तर ती जगद्भ्रांति कशी उत्पन्न करूं शकते तें सांगतात—

निस्तत्त्वापि जगद्भ्रांतिं माया निद्रेव कल्पयेत् ॥

अन्वयः—माया निस्तत्त्वा अपि निद्रा इव जगद्भ्रांतिं कल्पयेत् ।

अर्थः—आत्म्याची स्वाभाविक शक्ति माया जरी वस्तुतः निस्तत्व आहे तरी ती निद्रेप्रमाणें भ्रांतीची कल्पना करूं शकते.

विवरणः—निद्रा जशी स्वप्नरूप भ्रमाला उत्पन्न करते, त्याप्रमाणें ती माया जगत् याच भ्रमाला कल्पिते. आमच्या निद्रेमध्यें असत् स्वप्नालाही भासवून प्राण्याला सुखी किंवा दुःखी करण्याचें सामर्थ्य जसें आढळतें तसेंच सामर्थ्य मायेच्या ठिकाणीं असतें. अर्थात् प्रलयांतील मायाशबल ब्रह्माला आमच्या सुषुप्तीच्या साक्षीचा, व मायेला आमच्या निद्रेचा योग्य दृष्टान्त आहे. शुद्ध ब्रह्माला समाधींतील स्वप्रकाश चिदात्म्याचा दृष्टान्त समजावा.

आतां आत्मा स्वाभाविकपणें निर्विकार जरी असला तरी तो विचार कसा करतो तें सांगतात—

निर्विकारोऽप्यसावात्मा मायावृत्त्या व्यचारयत् ॥ ६ ॥

अन्वयः—असौ आत्मा निर्विकारोऽपि मायावृत्त्या व्यचारयत् ।

अर्थ—तो आत्मा वस्तुतः सर्व विकारशून्य जरी असला तरी मायावृत्तीनें विचार करतो.

विवरणः—आरंभींच 'सृष्टीच्या पूर्वीं आत्माच होता,' असें ज्याविषयीं म्हटलें आहे तो आत्मा वस्तुतः सर्व विकारांनीं रहित आहे. त्याला विचारासारखा शुभ विकारही होत नाहीं, मग बाकीचे अशुभ विकार तर दूरच राहिले. पण तो असा विकाररहित असतांनाही सृष्टीच्या आरंभीं मायावृत्तीच्या द्वारा विचार करता झाला. सृष्टि हेंही एक कार्य आहे. यास्तव तें कोणी तरी केलेलें असणेंच उचित होय. कारण कोणतेंही कार्य कर्त्यावांचून होत असल्याचें दिसत नाहीं. पण कोणताही कर्ता आपल्या कर्तव्याविषयीं प्रथम विचार करतो; तें कसें करावयाचें तें ठरवितो व नंतर तें करतो, असेंच आपण नेहमीं पाहतों.

त्याप्रमाणेंच जगत्कर्त्यानेंही जगत्कर्त्याविषयीं प्रथम विचार केला. पण आम्ही अंतःकरणाच्या द्वारा विचार करतों. परमेश्वराला सृष्टीच्या आरंभींच अतःकरण कोठचें? कारण अंतःकरण भूतांच्या सत्त्वगुणांपासून होतें आणि भूतें तर अद्यापि उत्पन्नच झालेलीं नाहींत. तेव्हां त्यानें विचार कसा केला? अशी शंका आल्यास तिचें समाधान करण्याकरितां विद्यारण्यमुनि म्हणतात. मायावृत्तीच्या द्वारा त्यानें विचार केला. परमेश्वराला त्यावेळीं अंतःकरण नव्हतें, हें खरें; पण त्याची अचिंत्य शक्ति त्याच्या बरोबर होतीच. तिच्या सूक्ष्म वृत्तींच्या योगानें त्यानें विचार केला. मायेमध्यें जगांत भासणाऱ्या सर्व शक्ती सांठविलेल्या असल्यामुळें अंतःकरणशक्तिही तिच्यामध्यें असणें सर्वथा योग्यच आहे ६.

आतां लोक व देवता यांची उत्पत्ति सांगतात—

स विचार्याखिलान् लोकान् सृष्ट्वा पालकसृष्टये ॥

कृत्वा विराट्तनुं छिद्रेष्वथ तद्देवता व्यधात ॥ ७ ॥

अन्वयः—स विचार्य अखिलान् लोकान् सृष्ट्वा पालकसृष्टये विराट्तनुं कृत्वा अथ छिद्रेषु तद्देवताः व्यधात् ॥

अर्थः—**त्यानें विचार करून, सर्व लोकांस उत्पन्न करून, त्यांच्या पालकांच्या उत्पत्तीकरितां विराट्शरीर करून नंतर छिद्रांमध्यें त्यांच्या देवता केल्या.**

विवरणः—सर्वज्ञत्व हा त्याचा स्वभावच असल्यामुळें आत्मा एकाकी असूनही 'मी आतां विविध लोकांस उत्पन्न करतों' असा संकल्प (विचार, आलोचन) करता झाला. उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य—शरीर व करण—इंद्रियें यांचा अभाव असतांना त्यानें विचार कसा केला अशी शंका कोणाला येऊं नये, म्हणून आम्हीं विवरणाच्या आरंभीं 'सर्वज्ञत्वस्वभावामुळें' असें म्हणून शिवाय सहाव्या श्लोकाच्या विवरणांत 'मायावृत्त्या व्यचारयत्' या भागाचें व्याख्यान विशेष स्पष्टपणें केलें आहे.

त्यानें कोणतें व कोणत्या अभिप्रायानें ईक्षण केलें तें मूळ ऐतरेय श्रुतींत ' लोकान्नु सृजै ' या वाक्यानें सांगितलें आहे. लोक म्हणजे प्राण्यांच्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्याचीं स्थानें. त्यांस मी उत्पन्न करतों. आत्म्याचा हा विचार म्हणजेच वेदांचें स्मरण होय. अर्थात् सृष्टीची वेळ झाली असतां मायाशबल ब्रह्म बहिर्मुख झालें व त्यानें आपल्या कर्तव्याचें स्मरण केलें. आह्मी निजून उठल्यावर आपल्या पूर्वदिवशीं ठरविलेल्या आजच्या कर्तव्याचें जसें स्मरण करतों, त्याप्रमाणेंच त्यानें पूर्वीं ठरलेल्या गोष्टींचेंच स्मरण केल्यामुळें व तें स्मरण ह्मणजे सृष्टीसंबंधीं सर्व ज्ञानच असल्यामुळें तो त्याचा कर्ता नव्हे, तर नुस्ता स्मर्ता आहे. ह्मणूनच वेदरूप पूर्वसिद्ध ज्ञानाचा लाभ होतांच तो यथापूर्व सृष्टि रचण्यास समर्थ झाला. तस्मात् वेद पौरुषेय नव्हेत, तर अपौरुषेय आहेत. त्यामुळेंच ते निरतिशय प्रमाणभूत होत.

सृष्टिसंबंधीं ज्ञान सृष्टीच्या उत्पत्तीनंतर विचारी मानवांच्या प्रयत्नानें वेदरूपानें प्रकट झालें असावें, असें अनुमान केल्यास संकल्पावांचून कृति होत नाहीं, या अनुभवाशीं विरोध येतो. यास्तव जे जगाचा कर्ता मुळीं कोणीं नाहींच असें ह्मणत असतील, त्यांच्या मतीं जरी तें ह्मणणें कांहींसें उपपन्न आहे असें भासलें, तरी जगाच्या कर्त्याचा स्वीकार करणाऱ्या सेश्वरवाद्यांच्या मतीं सर्वथा अनुपपन्न ठरतें. कारितां कोणताही बुद्धिपूर्व कार्य करणारा शिल्पी वगैरे जसा आपल्या प्रकृत कर्तव्याविषयीं अगोदर चांगला विचार करूनच कार्य करतो, त्याप्रमाणें ईश्वरही विचारपूर्वकच तें करतो, असें समजणें सयुक्तिक होय. दृष्टानुसार अदृष्टाची कल्पना करावी, असा वैदिक आचार्यांनीं नियमच करून ठेवला आहे. दृष्ट ह्मणजे अनुभूत. अर्थात् आपल्याला या सृष्टींत जसा अनुभव येत असेल, तशीच ईश्वर, परलोक, पुनर्जन्म इत्यादिकांविषयीं श्रुतीच्या अनुकूल कल्पना करावी. अदृष्ट ह्मणजे अप्रत्यक्ष. अदृष्टाच्या ज्ञानाचें वेद

व तदनुकूल शास्त्रें हेंच प्रबल प्रमाण आहे. यास्तव नुस्त्या अनुमानानें त्यांचा अर्थघात करूं नये. प्रत्यक्ष व अनुमान या प्रमाणांवरून ज्ञात होणाऱ्या गोष्टींचा उल्लेख वेद व शास्त्रें यांत आल्यास तो दृष्टान्तरूप अर्थवाद आहे, असें समजावें.

शंका:—अहो, पण सुतार, कुंभार इत्यादि शिल्पी लोक लांकुड, माती, इत्यादि उपादान कारणें, तासणी, चाक इत्यादि निमित्त कारणें, इत्यादिकांच्या साह्यानेंच चवरंग, मातीची घागर इत्यादि कार्यें करीत असतात. यास्तव या दृष्टाच्या (अनुभवाच्या) अनुसार कल्पना केल्यास उपादान व निमित्त कारणें ईश्वराच्या साह्यास होतीं, असेंही ह्मणावें लागतें. पण तशी कल्पना केल्यास सृष्टीच्या पूर्वीं एक आत्माच होता, दुसरें कांहीं चराचर नव्हतें, या आरंभीं केलेल्या प्रतिज्ञेशीं विरोध येतो, तेव्हां याचें समाधान कसें ?

समाधान:—उत्पन्न होण्यापूर्वीं फेंस जसा जलरूप असतो त्याप्रमाणें जगत् किंवा नाम-रूप उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मरूप असतें. यास्तव फेंसाच्या उत्पत्तीपूर्वीं हें सर्व जल आहे, असें ज्याप्रमाणें ह्मणतात त्याप्रमाणें नामरूपांची उत्पत्ति होण्यापूर्वीं आत्माच होता, असें ह्मणतात. कारण जलामध्यें पूर्वींही फेंसाचें बीज जरी असलें, तरी साक्षात् फेंस अव्यक्त असतो. त्याचप्रमाणें जगत्‌ही पूर्वीं अव्यक्त असतें. यास्तव अव्यक्त फेंस जसा पुढें होणाऱ्या फेंसाचें उपादान, त्याप्रमाणें अव्यक्त नामरूप व्यक्त जगाचें ह्मणजेच नामरूपाचें उपादान होय. सत्यसंकल्प ईश्वराचा संकल्प हेंच जगत्कार्याचें निमित्त आहे.

अथवा विवर्तवादाचा अंगीकार करून वरील परिणामवादाचा त्याग केल्यास तर वरील शंकेला अवकाशच उरत नाहीं. कसा ह्मणाल तर पहा—एकादा चतुर मायावी कांहीं एक उपादान नसतांना आपल्याच पृथक् स्वरूपाला उत्पन्न करून त्याच्या द्वारा आकाशांतून जात

असल्याप्रमाणें जसा दाखवितो, त्याप्रमाणें सर्वशक्तिसंपन्न, महामायावी देव आपल्यालाच जगद्रूपानें निर्माण करतो. हें समाधान वरच्या समाधानापेक्षां अधिक सरस आहे. कारण असें समाधान केल्यानें ह्मणजे आत्माच कार्यकारणरूपानें स्थित आहे, हा पक्ष घेतल्यास जगत् हें कार्य कांहीं कारणावांचूनच यदृच्छेनें उत्पन्न होतें, असें समजणाऱ्या चार्वाकाचें निराकरण होतें. कारण यदृच्छेनें कारणावांचूनच कार्य होतें, असें ह्मटल्यास दहीं, घट, इत्यादि कार्यांची इच्छा करणारांना दूध, माती इत्यादि कारणांची कांहींच गरज नसली पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. उलट प्रत्येक कार्यार्थी त्याच्या कारणाचेंच संपादन करतो. यास्तव चार्वाकाचा स्वभाववाद अयोग्य आहे. पूर्वीं विद्यमान नसलेलेंच कार्य उत्पन्न होतें, ह्मणजे कुंभारानें उपादान व निमित्त कारणांचा उपयोग करून मातीची घागर हें कार्य उत्पन्न करण्यापूर्वीं तें असत असतें, असें ह्मणणाऱ्या नैयायिकांच्या मताचेंही खंडन होतें. कारण असत् असलेलेंही कार्य उत्पन्न होतें, ह्मणून ह्मटल्यास असत् नरशृंगाची उत्पत्ति होण्याचा प्रसंग येईल. दुधाचा दहीं हा व पाण्याचा बर्फ हा जसा परिणाम, त्याप्रमाणें जगत् हा प्रकृतीचा परिणाम आहे, असें ह्मणणाऱ्या सांख्यांचें मतही बाधित होतें. कारण परिणाम कारणामध्यें पूर्वींच असतो, असें ह्मटल्यास कर्त्याच्या व्यापाराचा निरुपयोग होतो. ह्मणजे कार्य कारणांत असल्यामुळें कर्त्याला त्याच्या उत्पत्तीकरितां साधनांच्या साह्यानें प्रयत्न करण्याची कांहीं एक आवश्यकता नसते. बरें, कार्य कारणांत नसतें ह्मणून ह्मणावें, तर कारणालाच अवस्थांतर प्राप्त होणें, हा परिणाम संभवत नाहीं. उत्पत्तीनंतर त्याचा अभाव असतो असें ह्मणावें, तर त्या कार्याच्या योगानें व्यवहाराची सिद्धि होणार नाहीं. कारण कोणत्याही असत् वस्तूच्या योगानें व्यवहार सिद्ध होत नाहीं, हें प्रसिद्ध आहे. शिवाय असत् वस्तूचा अपरोक्ष अनुभव येणेंही योग्य नाहीं. कारण व कार्य हीं दोन्ही असत्

आहेत, या पक्षीं वर दोन्ही पक्षीं पृथक् पृथक् दिलेले दोष येतात. विवर्तवादावर मात्र यांतील एकही दोष न येतां जगदुत्पत्तीची उपपत्ति चांगली लागते.

विद्यारण्यस्वामींनीं या सातव्या श्लोकांत 'सर्व लोकांस उत्पन्न करून, असें सामान्यतः जरी ह्मटलें आहे, तरी मूळ उपनिषदांत अंभो, मरीची, मर व आप अशीं त्यांचीं नावें सांगितलीं आहेत. यास्तव इतर उपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें आकाशापासून ब्रह्मांडापर्यंत भूत-भौतिक वस्तु निर्माण करून नंतर त्या ब्रह्मांडांत हे लोक निर्मिले, असें समजावें. अंभ:शब्दानें स्वर्गलोकाच्या वरचे महरादिक लोक व स्वतः जलाचा आश्रय द्युलोक घ्यावा. वृष्टीच्या द्वारा प्राप्त होणारें जल ज्या प्रदेशांत राहतें तो द्युलोक होय. मरीची ह्मणजे सूर्याचे किरण. त्यांना लोक ह्मणणें उचित नव्हे. यास्तव मरीची या शब्दाची लक्षणा करून किरणसंबंधीं अंतरिक्ष लोकांचें ग्रहण करावें. मर ह्मणजे भूलोक. कारण या लोकांत वारंवार मरणाऱ्या प्राण्यांचें बाहुल्य असतें आणि आप ह्मणजे पृथ्वींत राहणाऱ्या प्राण्यांहूनही कमी योग्यतेचे प्राणी ज्या लोकांत राहतात ते आप-लोक, असें ह्मणतात. प्राण्यांचीं शरीरें जरी पंचभूतांपासून झालेलीं असतात, तरी त्यांतही जलाचें प्राधान्य असल्यामुळें येथं अंभः, मरीची, मर व आप या जलाच्या नांवानींच त्यांचा निर्देश केला आहे.

याप्रमाणें सर्व प्राण्यांच्या कर्मांचें फल त्यांना ज्या लोकांत राहून घेतां येतें, अशा चार लोकांना उत्पन्न करून त्या ईश्वरानें पुनः ईक्षण केलें. मीं हे अंभःप्रभृति लोक उत्पन्न केले आहेत खरे; पण त्यांचे पालक नसल्यास ते नाश पावतील. यास्तव मी आतां त्यांच्या संरक्षणार्थ लोकपालांना निर्माण करतों, असा विचार करून त्यानें जल हें तत्त्व ज्यांत मुख्य आहे अशा पंचभूतांपासूनच म्हणजे ज्या भूतांपासून त्यानें वर सांगितलेले चार लोक निर्मिले होते, त्याच भूतांपासून पुरुषाकार (मस्तक, हात, पाय इत्यादि अवयवांनीं युक्त असा) पुतळा निर्मिला,

म्हणजे कुंभार जसा पृथ्वींतून पाणी घालून मातीचा गोळा काढून घेतो, त्याप्रमाणेंच त्यानें आकाशादि पंचभूतांच्या मिश्रणापासून पुरुषाकार गोळा पृथक् काढला व त्यांत निरनिराळ्या अवयवांची योजना करून त्याला रमणीय रूप दिलें.

वाचकांना हें अपूर्व वर्णन वाचून आश्चर्य वाटूं नये म्हणून आह्मांला येथें या वर्णनाची उपपत्ति सांगणें अवश्य वाटतें. या सृष्टीची रचना कशी झाली व ती कोणी केली, हें जरी निःशंकपणें कळण्यास आज चांगलासा मार्ग नसला तरी ईश्वरानें तो मुळींच बंद करून सोडला आहे, असें नाहीं. तर विचारवानाला तो अद्यापि मोकळा आहे. पण विचार मात्र योग्य दिशेनें केला पाहिजे. विशेषतः अशा अप्रत्यक्ष विषयांचा विचार करावयाचा झाल्यास विचाराचें साधन अशी जी बुद्धि, ती अतिशय शुद्ध ह्मणजेच एकाग्र किंवा विक्षेपशून्य असली पाहिजे. ह्मणजे या सृष्टींतील प्रत्येक पदार्थाची उत्पत्ति कशी होते, त्याची स्थिति कशी होते व नाश कसा होतो, यांचा चांगला विचार व विचाराच्या द्वारा निर्णय करितां येतो.

येथें चारच लोकांची उत्पत्ति सांगितली आहे. कारण आपणाला दोन लोक नेहमीं प्रत्यक्ष असतात. कोणताही स्थूल पदार्थ उत्पन्न कोठून होतो तें जसें आपण जाणतों, त्याप्रमाणेंच उत्पन्न झालेल्या वस्तूचें स्वरूपही प्रत्यक्ष पाहतों. पण त्याच्या कारणाचें कारण व त्याची नाशानंतरची स्थिति यांचें मात्र आह्मांला प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं. तथापि त्याचें सामान्य ज्ञान आपणास असतेंच. वैदिक लोक आचरणाच्या द्वारा आपणांमध्यें विचाराची योग्यता आणीत असतात. ईश्वराला उद्देशून केलेलें शास्त्रोक्त कर्म व उपासना यांच्या योगानें मनांतील आसक्ति व द्वेष हे मळ झडून तें उत्तरोत्तर स्वच्छ होतें, व त्यामुळें अनुमानानें ज्ञात होणाऱ्या या पूर्व व पश्चात् दशांचा

निर्णय अधिक चांगल्यारीतीनें करतां येतो. आचरणाला प्राधान्य देऊन, संस्कार, अग्न्यादि देवतांची उपासना इत्यादिकांच्या विधानानंतर वेदामध्यें किंवा स्मृत्यांमध्यें विचाराचें विधान केलेलें जें आढळतें, त्याचें कारण तरी हेंच आहे.

असो; या उपनिषदांत जलाच्या नांवानींच त्या चार लोकांचा निर्देश केला आहे. जल आपणाला प्रत्यक्ष दिसतें. तें द्युलोकीं राहतें व अंतरिक्षांतून आपल्या पृथ्वीवर येतें. अर्थात् वर ह्मटल्याप्रमाणें तें जेथून उद्भवतें, तें स्थान व स्वतः त्याचें स्वरूप प्रत्यक्ष आहे. पण त्या स्थानाचें कारण द्युलोकावरील अंभःसंज्ञक लोक व या प्रत्यक्ष जलाचा नाश झाल्यानंतरचें त्याचें स्वरूप प्रत्यक्ष नसलें तरी अनुमानगम्य आहे. कोणत्याही पदार्थाला हाच न्याय लागू करितां येतो.

पण आतां अशी शंका येते कीं, ही सृष्टि कशी झाली, कोणी केली, मी कोण, मी येथें या शरीरांतच कां झालों, मला या शरीराच्या द्वारा होणारें सुख व दुःख कां होतें, दुःखाचा क्षय करतां येणें शक्य आहे कीं नाहीं, इत्यादि गोष्टींचा विचार करून काय करावयाचें आहे? कारण त्यांचा निर्णय समाधानकारक रीतीनें होणें शक्य नाहीं. मग उगीच डोक्याला क्षीण करण्यांत काय अर्थ आहे? व्यवहार प्रत्यक्ष आहे, त्यांतील पदार्थ प्रत्यक्ष आहेत, त्यांच्या उपयोगानें मिळणारें फळही प्रत्यक्ष आहे. यास्तव त्यांचाच मात्र विचार करून स्वस्थ बसावें. वरील गोष्टींचा विचार करून रोग, जरा (ह्मातारपण) आणि मरण यांना जर हटवितां आलें असतें तर मात्र त्यांचा विचार करणें अवश्य आहे, असें आह्मीं ह्मटलें असतें; पण तसें कांहीं प्रत्यक्ष फळ जोंवर मिळत नाहीं, तोंवर कावळ्याचे दांत मोजण्यासारख्या या अप्रत्यक्ष गोष्टीचा विचार करावा, असें कोणाही व्यवहारज्ञाला वाटणार नाहीं. पूर्व व पश्चात् दशांचा जो फारसा कोणी विचार करीत नाहीं त्याचेंही कारण हेंच आहे.

या शंकेचें समाधान असें—दुःख व मरण हे दोन भयंकर प्रसंग जर प्राणिमात्राला अनुभवावे लागले नसते, तर आह्मीही विचाराच्या मागें लागलों नसतों; व आचाराचें तर नांवही घेतलें नसतें. पण शरीर असेतों त्या दोन्ही प्रसंगांचा अभाव होणें शक्य नाहीं. ह्मणून शरीर-ग्रहणाचाच प्रसंग येऊं नये एवढ्यासाठीं विचाराची, व त्याची योग्यता यावी ह्मणून आचाराची अत्यंत आवश्यकता आहे. अपौरुषेय वेद व ऋषिकृत स्मृतिशास्त्र यांतही याच अभिप्रायानें पूर्वोक्त विधिक्रम ठेवला आहे व त्याचा उल्लेख आह्मीं वरही केला आहे.

आतां दुःख व मरण यांचा अभाव विचारानें तरी कोठें होतो, ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. शरीर असेपर्यंत त्यांचा अभाव होणें सर्वथा शक्य नाहीं. प्रस्तुत शरीर हेंही एक कार्य आहे; फळ आहे; परिणाम आहे. यास्तव त्याचें कारणही कांहीं तरी असलें पाहिजे. कार्याचें उपादान कारण कार्यामध्यें व्यापलेलें असतें. ह्मणून तें कार्याबरोबरच दिसतें. कार्याचें ग्रहण ज्या इंद्रियानें होतें त्याच इंद्रियानें त्याचें उपादान कारणही प्रत्यक्ष दिसतें; पण निमित्त कारणास हा नियम लागू करितां येत नाहीं. कारण निमित्तें कार्याच्या उत्पत्तीला मात्र कारण होतात. तीं कार्याबरोबर रहात नाहींत. शरीराचें उपादान माता व पिता यांच्या शरीरांतील सातवा धातु आहे. त्याला क्रमानें शोणित व शुक्र ह्मणतात. त्यांत जलाचा अंश अधिक असल्यामुळेंच मूळ श्रुतींत ‘ सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्यामूर्च्छयत् ’ ह्मणजे परमेश्वर जलापासूनच (ह्मणजे जल ज्यांत प्रधान आहे अशा पंचभूतांपासून) पुरुषास काढून सावयव करता झाला असें ह्मटलें आहे. असो; पण त्या शरीरांत चैतन्य अभि-व्यक्त व्हावयाचें असल्यामुळें व तें अभिव्यक्त झाल्यामुळेंच दुःखाचा अनु-भव येत असल्याकारणानें त्याला भोगाचें आयतन ह्मणतात. सुख व दुःख यांचा अनुभव हाच भोग आहे. आणि आत्मा ज्यांत राहून सुख—दुःख

भोगतो, तें त्याचें भोगायतन आहे. भोग निष्कारण होणें हें आह्मांला मान्य नाहीं. वैदिक लोक प्रत्येक गोष्ट सकारण आहे, असें मानतात. निष्कारण कार्य होतें हें आह्मांला मुळींच पटत नाहीं. अर्थात् भोगाचें निमित्त कांहीं तरी असलें पाहिजे. भोगाच्या आयतनाचें ह्मणजे शरीराचेंही कांहीं निमित्त असणारच. पण शरीर भोगाकरितां असतें. भोग शरीराकरितां नव्हेत. यास्तव भोगाचें निमित्त काय आहे तें ठरलें ह्मणजे मग शरीराचें निराळें निमित्त शोधावें लागत नाहीं.

पण भोगाचें निमित्त तरी काय आहे? तें प्रत्यक्ष दिसण्यासारखें असणें संभवत नाहीं. कारण गर्भाशयांत शरीराला आरंभ झाला कीं तेव्हांपासूनच भोग सुरू होतात. पण त्यावेळीं प्रत्यक्ष असें कांहींच निमित्त नसतें. मातेचा अनिष्ट आहार पित्याच्या निषिद्ध वर्तनामुळें उद्भवलेले धातुगत दोष हीं त्यांचीं निमित्तें आहेत ह्मणून ह्मणावें, तर तीं आईबापांहून अगदीं पृथक् असलेल्या गर्भाच्या, किंवा गर्भाशयांतून बाहेर आलेल्या जीवाच्या भोगांचीं निमित्तें कशीं होऊं शकतील? व एकाच्या दोषाचें फळ जर दुसऱ्याला मिळूं लागलें तर जगांत न्याय आहे असें कोण ह्मणेल? सुख-दुःखांचा अनुभव ज्याला यावयाचा त्याचींच कर्में त्या अनुभवाला जर कारण झालीं तरच या सृष्टींत न्याय आहे, अन्यायाचा लेशही नाहीं, आपणाला जो अन्यायसा वाटतो तोही वस्तुतः न्यायच असतो. आपण भ्रमानें किंवा स्वार्थादि कांहीं दोषामुळें त्याला व्यर्थ अन्याय ह्मणतों, असें होईल. यास्तव ज्याला 'न्याय आहे' असें वाटत असेल, ज्याचा न्यायावर पूर्ण भरंवसा असेल, त्याला तरी त्या त्या भोक्त्या जीवाच्या भोगाचीं निमित्तें त्याच्या त्याच्या हातूनच पूर्वीं केव्हां तरी घडलेलीं असलीं पाहिजेत, असें मानणें भाग आहे.

दृष्टावरून अदृष्टाची कल्पना, या न्यायानें व्यवहारांत प्राण्याची अनुकूल किंवा प्रतिकूल चेष्टाच त्याच्या सुखाला व दुःखाला निमित्त

होते, असें पाहून प्राण्याच्या या जन्माला, त्याच्या त्यांतील भोगाला व त्याच्या ब्राह्मणादि इष्टानिष्ट जात्यादिकाला त्याची अनुकूल किंवा प्रतिकूल चेष्टाच कारण होत असावी असें अनुमान होतें. चेष्टा ह्मणजे कर्म, बुद्धिपूर्वक साहंकार केलेला व्यवहार. तो शरीरावांचून होणें शक्य नाहीं. यास्तव पूर्वींही केव्हांतरी शरीर असणें व त्याच्या द्वारा बुद्धिपूर्वक कर्म घडणें अगदीं अवश्य आहे. अर्थात् पूर्व कर्म व पूर्व जन्म यांना मानल्यावांचून सुखदुःखाची उपपत्ति लागत नाहीं. पूर्व कर्म व जन्म यांबरोबर शरीराहून अगदीं विलक्षण व शरीराचा नाश झाला तरी स्वतः नाश न पावणारा, परलोकांशीं संबंध ठेवणारा आत्माही सिद्ध होतो. विचारानें त्या आत्म्याच्या या स्वरूपाचें ज्ञान होऊन त्याचा व शरीराचा संबंध केवल कल्पित आहे असें समजलें ह्मणजे मी शरीरच आहें, हा अभिनिवेश नाहींसा होतो. शरीराभिनिवेश विलीन झाला कीं त्याच्या योगानें होणाऱ्या क्रिया आत्म्याच्या आहेत, माझ्या आहेत, ही विपरीत भावना उरत नाहीं. तिच्या अभावीं कर्मांचें फळही आत्म्याला भोगावें लागत नाहीं. कर्मरूप बीज नष्ट झालें ह्मणजे त्याच्या फलभोगाकरितां उत्तर शरीर हें कार्य उद्भवत नाहीं, व शरीराच्या अभावीं दुःखरूप संसार अनुभवावा लागत नाहीं. याप्रमाणें संसाराभावरूप मोक्ष (ह्मणजे आत्म्याची स्वाभाविक शांत अवस्था) अभिव्यक्त होते. अर्थात् प्रस्तुत शरीराचा त्याग हें मरण व शरीर असेपर्यंत पूर्व कर्मरूप प्रयत्नाच्या योगानें होणारा दुःखानुभव यांचा, शरीराच्या अस्तित्वामुळेंच, क्षय जरी न झाला किंवा होणें शक्य नसलें, तरी उत्तर देहाच्या उत्पत्तीचें बीज क्षय पावत असल्यामुळें विचार व्यर्थ नाहीं. आतां पुष्कळ लोक तो करीत नाहींत हें विचार मुळींच न करण्याचें मोठेसें निमित्त नव्हे. कारण परिणामीं हितावह होणाऱ्या गोष्टी प्रायः पुष्कळसे लोक करीत नसतात, असेंच आपण पाहतों.

व्यवहार प्रत्यक्ष आहे हें खरें; पण तो व्यवहारसमयींच राहणारा आहे. व्यवहारसमय सृष्टीनंतर लयापर्यंत असतो. प्रत्येक जीवाच्या जीवितकालाच्या दृष्टीनें पाहिल्यास तर तो अगदींच अल्पकाल राहणारा आहे असें दिसतें. यास्तव त्याच्या पुरता विचार करणें हा कांहीं मोठासा पुरुषार्थ नव्हे. कारण व्यावहारिक प्रवृत्ति प्राणिमात्रसाधारण आहे. शरीराला सुख व्हावें व तें होईल असेंच काम, अशीच प्रवृत्ति आपण करावी, असें कृमि-कीटादिकांनाही स्वाभाविकपणेंच वाटत असतें. यास्तव मनुष्यही त्याला असाधारण बुद्धीची जोड मिळाली असतांही जर तेवढेंच आपलें कर्तव्य मानून बसला व त्यानें इतर प्राण्यांहून अधिक असें कांहीं केलें नाहीं तर तो सामान्य प्राणीच राहणार हें उघड आहे. आणि एवढेंच नव्हे तर उलट त्याच्या बुद्धीचा ओघ व्यावहारिक सुखसाधनांची वृद्धि करण्याकडेच वळल्यास तो आपला व दुसऱ्याचाही व्यवहार अतिशय कष्टकर करून सोडील यांत कांहीं शंका नाहीं. यास्तव विचार अवश्य करावा.

असो; परमेश्वरानें त्या पुरुषाकार पिंडास उद्देशून चिंतन केलें. असल्या चिंतनालाच परमेश्वराचें तप ह्मटलें आहे. कारण या तप् धातूचा आलोचन करणें, विचार-संकल्प करणें असाही अर्थ आहे. असो; परमात्म्यानें त्या पुरुषाकार पिंडास उद्देशून, त्याच्याविषयीं संकल्प केला असतां त्या पिंडाला मुख झालें. पक्ष्याचें अंडें जसें आपोआप उकलतें, त्याला तोंड होतें, भोंक पडतें, त्याप्रमाणें त्या पुरुषाकार पिंडाला मुखाच्या आकाराचें छिद्र झालें. त्या मुखापासून वाक् झाली; वाक् ह्मणजे बोलण्याचें साधन; त्या वाणीपासून तिचा अधिष्ठाता लोकपाल अग्नि झाला. वस्तुतः वाक्, नासिका, इत्यादि सर्व इंद्रियें अपंचीकृत पंचमहाभूतांचीं कार्यें आहेत. मुख, नाक इत्यादि गोलकांचीं नव्हेत. तथापि मुखादि आश्रयामध्यें त्यांची अभिव्यक्ति होत असल्यामुळें

मुखापासून वाक् झाली, इत्यादि येथें ह्मटलें आहे. असो; त्यानंतर त्याच पिंडामध्यें नाकाचीं दोन छिद्रें झालीं. त्यांपासून प्राण झाला. येथें प्राणशब्दानें प्राणवृत्तिसहित घ्राणेंद्रिय घ्यावें. त्या प्राणाख्य घ्राणापासून वायु देवता झाली. तेज हें भूत व अग्नि ही देवता, वायु हें अपंचीकृत व पंचीकृत भूत व वायु ही देवता आणि त्याचप्रमाणें पुढेंही आदित्यादि देवता व भूतें हीं पृथक् पृथक् आहेत असें समजावें. कारण भूतें जड असतात व देवता चेतन असतात. प्राण्यांच्या प्रत्येक इंद्रियाच्या समूहावर अभिमान ठेवणाऱ्या चैतन्याच्या अंशाला देवता ह्मणतात. पण या देवतांना मानण्याचेंच कारण काय ह्मणून कोणी विचारतील तर त्याचें उत्तर असें—

देवता ह्मणजे चिद्रूप आत्म्याचीच एक विशेष ज्ञानशक्ति होय. आपल्या शरीरांत चिद्रूप आत्म्याच्या जशा निरनिराळ्या शक्ति व्यक्त झालेल्या आहेत. तशाच या ब्रह्मांडांत त्या सृष्टीच्या नियंत्याच्या शक्तिही व्यक्त झाल्या आहेत, अशी कल्पना करणें भाग आहे. पण जीवात्मा व परमात्मा यांच्यामध्यें वास्तविक भेद नाहीं. जो भेदसा वाटतो, तो जीवाच्या परिछिन्न दृष्टीमुळें भासतो. जीवाची दृष्टिही त्याच्या परिछिन्न (मर्यादित) उपाधीमुळें परिच्छिन्न झाली आहे. आतां श्रीरामानुजाचार्यादि इतर मान्य आचार्यही जीवात्मा व परमात्मा यांचा भेद मानीत असतात हें खरें; पण तोही व्यावहारिक कसा आहे, हें आह्मी संकल्पाप्रमाणें सहाही उपलब्ध असलेल्या ब्रह्ममीमांसाभाष्यांचें विवरण लिहून झालें ह्मणजे एका स्वतंत्र लेखांत व्यक्त करून दाखविणार आहों. यास्तव येथेंच त्याचा अधिक विस्तार करीत नाहीं.

जीव व पर आत्मा वस्तुतः अभिन्न असल्यामुळें जीवापासून झालेल्या (ऐकणें, बोलणें, इत्यादि) शक्ति परमात्म्यापासूनच झालेल्या आहेत. ह्मणजे समजा कीं, एक मोठें उपवन आहे, व त्यांतील एका आंब्याच्या झाडावर मधुर आम्रफळें आहेत. तीं कोणीं आणलीं व हीं

फळें तुह्मीं कोठून हो आणलींत, असें विचारलें असतां त्यानें अमुक उपवनांतून असें सांगितलें तर तें खोटें आहे, असें ह्मणतां येईल का ? नाहीं. त्याचप्रमाणें जीव हा ईशाचा काल्पित अंश असल्यामुळें त्याच्यापासून, अग्नीपासून निघणाऱ्या ठिणग्यांप्रमाणें, उत्पन्न होणाऱ्या शक्ति ईश्वरापासूनच झाल्या, असें ह्मणण्यास किंवा मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. पण देवता व इंद्रियें यांमध्यें थोडेंसें अंतर आहे. तेंही येथें सांगून ठेवल्यास वाचकांना संदिग्ध रहावें लागणार नाहीं. प्रत्येक इंद्रियाचें एक अधिष्ठान असतें. त्यालाच गोलक ह्मणतात. गोलक किंवा इंद्रियाचें अधिष्ठान शरीराचा एक भाग, एक अवयव असतो. हें शरीर स्थूल असल्यामुळें त्याचे अवयवही स्थूल असतात. स्थूल ह्मणजे बाह्य इंद्रियांनीं ग्रहण करतां येण्यास योग्य. शरीराप्रमाणेंच त्याचे जीभ, नाक, डोळे, कान, त्वचा, हात, पाय इत्यादि अवयव (ह्मणजेच इंद्रियांचीं अधिष्ठानें किंवा गोलक) इंद्रियांचे विषय होण्यासारखे असतात. पण त्यांत विशेष कार्य करण्याचें सामर्थ्य असूनही तें सूक्ष्म असल्यामुळें इंद्रियांचा विषय होत नाहीं. गोलकांप्रमाणें प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. अर्थात् बाह्य इंद्रियाचा विषय न होणें, प्रत्यक्ष न दिसणें, हेंच सूक्ष्मत्वाचें लक्षण आहे. प्रत्येक प्राणिशरीरांतील अशा प्रत्येक शक्तीस इंद्रिय व त्या इंद्रियास आपापलें कार्य करण्याचें सामर्थ्य देऊन त्यावर अनुग्रह करणाऱ्या चिदंशास देवता असें नुस्तें व्यवहाराकरितां मानलें आहे.

अद्वैत मताप्रमाणें पाहिल्यास सर्व प्राण्यांतील चेतन एक आहे. तथापि व्यवहार व्यवस्थितपणें व्हावा ह्मणून सर्व प्राण्यांना चेतनच न ह्मणतां राम, हरि, विठ्ठल, गंगा, रमा, गाय, घोडा, पोपट इत्यादि शरीरभेदानुरोधानें जसें ह्मणतात, त्याप्रमाणेंच इंद्रियें व त्यांच्या देवता यांचा केवळ व्यवहारासाठीं भेद मानला आहे. ह्मणूनच ‘लेशलेशत इम शक्रादयो निर्मिताः’ असें परमपूज्य आचार्यचरणांनीं एका स्तोत्रांत

ह्मटलें आहे. प्रत्येक प्राण्याच्या शरीरांतील एकेक शक्ति परमात्म्याच्या विराट्स्वरूपांत एकवटली आहे. त्या शक्तीच्या अभिमान्यास ह्मणजे ही शक्तिच मी आहें असा अभिमान धरणाऱ्या चेतन भागास देवता असें ह्मणतात. आह्मी आपल्या शरीराला उद्देशून 'हा मी' असा अभिमान ज्याप्रमाणें धरतों, त्याप्रमाणें त्या त्या शक्तीच्या संघावरही त्या संघानें मर्यादित झालेलें चेतन 'हा मी' असा अभिमान धरतें, असें समजण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. उलट त्यामुळें व्यवहार अधिक स्पष्टपणें होऊं शकतो. ज्या इंद्रियगोलकावर देवतेचा अनुग्रह नसतो, तें गोलक आपलें कार्य करूं शकत नाहीं. ह्मणूनच दर्शनशक्तीच्या अभिमानी देवतेचा ह्मणजे आदित्याचा अनुग्रह ज्यांच्या नेत्रांवर नसतो ते आंधळे होतात. तस्मात् इंद्रियानुग्राहक देवतांची कल्पना करणें अनुपपन्न (अयोग्य) नाहीं. तर तिच्यामध्यें गुणच असल्यामुळें ती सर्वथा योग्य आहे.

असो; त्यानंतर मूळ उपनिषदांत प्रत्येक अधिष्ठान, इंद्रिय व देवता या तिघांचा क्रमानें असा उल्लेख केला आहे. त्या पिंडांत नेत्रांचीं दोन छिद्रें उद्भवलीं. त्यांपासून चक्षुरिंद्रिय व चक्षूपासून आदित्य देवता, कानांचीं छिद्रें, श्रोत्र व दिशा; त्वग्गोलक, स्पर्शनेंद्रिय व ओषधिवनस्पति; हृदय, मन व चंद्रमा; नाभि, अपान व मृत्यु; आणि शिश्न, रेत (उपस्थेंद्रिय) व आप हीं क्रमानें उत्पन्न झालीं. ७.

येथें मूळ ऐतरेयोपनिषदाच्या पहिल्या अध्यायाचा पहिला खंड समाप्त झाला.

आतां त्या लोकपाल देवतांचीं पुढील वार्ता वर्णितात—

समुद्रतुल्ये देहेऽस्मिन् देवताः पतितास्तथा ॥
तं देहं क्षुत्पिपासाभ्यां योजयामास स प्रभुः ॥ ८ ॥

अन्वयः— ताः देवताः अस्मिन् समुद्रतुल्ये देहे पतिताः। तथा स प्रभुः तं देहं क्षुत्पिपासाभ्यां योजयामास ॥

अर्थः— त्या देवता या समुद्रतुल्य देहांत पडल्या. त्याचप्रमाणें तो प्रभु त्या देहास क्षुधा व पिपासा (तहान) यांनीं युक्त करता झाला.

विवरण:— वरील अग्न्यादि देवतांना ईश्वरानें लोकपाल ह्मणून निर्माण केलें होतें. त्या देवता या संसारसमुद्रांत पडल्या. संसाराला समुद्राची उपमा दिली आहे, व त्याला महासमुद्र (अस्मिन्महत्यर्णवे) असेंही उपनिषदांत ह्मटलें आहे. यास्तव संसारांत महासागराचें साम्य कसें आहे, तें दाखविलें पाहिजे. अविद्या, काम व कर्म हीं तीन दुःखाचीं निमित्तें आहेत. पण त्यांतही कर्म हें त्याचें साक्षात् कारण असून कर्माचें निमित्त काम, व कामाचें निमित्त अविद्या आहे. यास्तव काम व अविद्या हीं त्याचीं परंपरा निमित्तें आहेत. अविद्या ह्मणजे मी सच्चिदात्मस्वरूप अमर्याद आत्मा आहें, देहादिकांनीं मर्यादित झालेला नाहीं, असें न वाटणें; तर मी सुखी, दुःखी, देहानें मर्यादित, परतंत्र आहें, असें वाटणें; किंवा पातंजल योगदर्शनांत सांगितल्याप्रमाणें ' अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या ' ह्मणजे स्वर्गादि अनित्य पदार्थांस नित्य समजणें; मांस, रक्त, पू, विष्ठा, मूत्र, इत्यादि अशुचि पदार्थांनीं भरलेल्या शरीरास शुचि— पवित्र मानणें; फुलांच्या माळा, चंदनाच्या उट्या, स्त्रिया इत्यादि परिणामीं दुःखदायी वस्तूंना सुखद ह्मणणें, आणि देहादि अनात्म वस्तूंचे ठिकाणीं आत्मत्वभावना ठेवणें, ही अविद्या आहे. ती काम व कर्म यांचें अनुक्रमें प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष कारण होते. ह्मणून पतंजलींनींही ' अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां ' ह्मणजे अविद्या अस्मिताप्रभृति पुढच्या क्लेशांचें क्षेत्र (उत्पत्तिस्थान) आहे, असें योगदर्शनांत ह्मटलें आहे. आत्म्याचें यथार्थ ज्ञान नसल्यामुळें आत्मभिन्न, आत्मोपकारक वस्तु भासते व तिची इच्छा ह्मणजे कामना होते. त्या कामामुळेंच पुढें कर्म (क्रिया, शरीर व मन यांची चेष्टा) होते. केवळ स्वाभाविक कामनेमुळेंच

होणारें कर्म बहुधा अनिष्ट फल देतें, व अनिष्ट फल ह्मणजेच दुःख होय. संसारांत महासागरांतील जलाप्रमाणें त्याचेंच प्राचुर्य असतें. ह्मणून संसारसागरांत दुःख हें जल आहे. तीव्र रोग, जरा व मृत्यु हेच त्यांतील महाग्राह (मोठ्या सुसरी, मोठे मकर) आहेत. कारण सागरांत पडलेल्या प्राण्याला जशा सुसरी व्याकुल करून सोडतात, त्याप्रमाणें संसारी जनाला रोगादि पीडतात. तो सागर अनादि, अनंत व अपार आहे. ह्मणजे त्याचा आरंभ कोठून झाला व अंत (शेवट) कोठें होतो, हें न कळल्यामुळें तो अपार आहे. पार ह्मणजे परतीर. चक्राकार (वर्तुळ) वस्तूंचा पार कळत नाहीं. संसारही चक्राप्रमाणेंच सतत परिवर्तन करणारा आहे. यास्तव त्याचा पार अज्ञेय आहे. तत्त्वज्ञानावांचून संसाराचा अंत (समाप्ति) होत नाहीं. ह्मणून त्या संसाराला अनन्त असें ह्मटलें आहे. त्यांत चांगलेंसें विश्रांतीचें स्थान नाहीं. पण विषय व इंद्रियें यांच्या संबंधापासून जें थोडेंसें सुख होतेंसें वाटतें, तेवढेंच काय तें त्यांत विश्रामस्थान आहे. श्रोत्रादि पांची इंद्रियांच्या विषयांची तृष्णा, याच वायूमुळें त्या संसारसागरांत मोठा क्षोभ होऊन त्यामुळें शेकडों अनर्थरूपी ऊर्मि उठतात. महारौरवादि अनेक नरकांतील लोकांचा हाहाकार हा त्यांत मोठा ध्वनि होत असतो. ' दुःखं नरक उच्यते ' ह्मणजे दुःखच नरक आहे, असें ह्मटलेलें असल्यामुळें येथें रौरवादि नरक ह्मणजे विविध घोर दुःखें. मरणोत्तर काय होतें, प्राण्याला सुख होतें कीं दुःख, हें साक्षात् कळण्याला मार्ग जरी नसला तरी गर्भवासापासून मरणापर्यंत त्याचे कसकसे हाल होत असतात तें विचारी मनुष्याला सहज कळण्यासारखें आहे. आपण अहोरात्र आक्रोशच जरी करीत नसलों तरी नानाप्रकारच्या चिंता आह्मांला एकसारख्या जाळीत असतात. रडणें हा दुःखाचा एक प्रकार आहे. तेंच तेवढें त्याचें स्वरूप आहे, असें आह्मी समजत

नाहीं. चित्ताचें अस्थैर्य हें दुःख आहे, मानसिक अस्वास्थ्य हें दुःख आहे, अशी आह्मां अस्तिक वैदिकांची समजूत असल्यामुळें आह्मी विषयेंद्रिय-संयोगजन्य सुखाला सुखाभास ह्मणतों. एवढ्यासाठींच पूज्य भगवान् पतंजलींनीं 'परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनां' असें योगसूत्राच्या दुसऱ्या पदाच्या १५ व्या सूत्रांत ह्मटलें आहे. त्याचा अर्थ–विवेकी पुरुषांना सर्व जगतच दुःखरूप वाटतें. कारण एकाद्या प्रकारचें सुख झालें असतां तसल्याच सुखाचें निमित्त पुण्य न करितां व्यर्थ त्याची आशा करीत बसल्यानें ती चित्ताला दुःखी करते. याला परिणामदुःख ह्मणतात. सुखाच्या भोग-समयीं रोगादि कांहीं प्रतिबंधक निमित्त झालें असतां रजोगुणविकारा-त्मक संताप होतो. ही संतापरूप वृत्ति प्रतिकूल असते. त्यामुळें ती मी पापी आहें, मज दुरात्म्याला धिक्कार असो, असें ह्मणावयास लावून पुरुषाच्या चित्तास संताप देते. हेंच तापदुःख होय. त्याचप्रमाणें एकाद्या सुखाचा नाश झाला असतां त्याचा संस्कार, त्याचें वारंवार स्मरण करवून, हृदयाला जाळीत असतो. यालाच संस्कारदुःख ह्मणतात. हीं तीन दुःखें व सत्त्व, रजस् आणि तमस् या तीन गुणांच्या प्रकाश, प्रवृत्ति व मोह रूप वृत्तींचा सतत चालू असलेला बाध्यबाधकभाव, (ह्मणजे समुद्रांतील लाटांप्रमाणें एका वृत्तीनें दुसऱ्या दोन वृत्तींस तुच्छ करून, निर्बल करून, स्वतः वाढणें तिला दुसऱ्या वृत्तीनें निर्बल करून स्वतः वाढणें इत्यादि परस्पर विनाश्यविनाशकपणा) यांच्या योगानें विवेक्यांना सर्व भोगसाधनें दुःखावह, दुःखरूप भासतात. अर्थात् संसारांत सर्व दुःख आहे व त्यामुळें त्यांत राहणें ह्मणजे नरकांत वास करणेंच आहे. पण दुःखी जनांना दुःखाचाच परिचय अतिशय झालेला असल्यामुळें व द्रव्यादि कांहीं क्षणिक सुखसाधनांच्या बळावर कांहीं विषयसुखें सुलभ होत असल्यामुळें त्या सुखाभासालाच ते सुख सम-जन संसारांतच तृप्त रहातात.

असो; असल्या या संसारसागरांतून पार जाण्यास सत्य, मनाचा सरळपणा, दान, दया, अहिंसा, शम, दम, संतोष इत्यादि आत्मगुण ह्याच पाथेयानें भरलेली ज्ञानरूपी नौकाच अत्यंत उपयोगी आहे. (पाथेय म्ह० वाटेंत खाण्याच्या उपयोगाचे पदार्थ.) त्या नौकेचे सत्संग ह्मणजे गुरुप्राप्ति व सर्वत्यागरूप संन्यास हेच दोन शुभ मार्ग आहेत. ह्मणजे ज्ञाननौकेच्या प्रवृत्तींचीं हींच दोन निमित्तें आहेत. मोक्ष हाच या संसारसागराचा पर तीर आहे. त्या तीरावर जाऊन पोचलेले महाजन पुनरपि या संसारसागरांत परत येत नाहींत. असो; अशा त्या महासागरांत त्या सर्व देवता पडल्या. संसारांत पतन ह्मणजे आत्मस्वरूपाच्या अज्ञानानें ‘ अहं ’ अशा अभिमानानें त्यांत आसक्त होणें.

शंका:—अहो, पण हें संसारसागरांत पतन आणि पुढें सांगितलेल्या अशनाया व पिपासा (म्ह. भूक व तहान) यांचा योग इत्यादि सर्व बंध त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या जीवाला आहे, असें सांगणेंच उचित आहे. देवता संसारसागरांत पडल्या इत्यादि ह्मणणें उचित नव्हे. ‘ पण त्या देवतांचाही त्यावर अभिमान असतो; म्हणून त्या महासागरांत पडल्या असें येथें म्हटलें आहे, ’ असें म्हणाल तर तेंही उचित नव्हे. कारण बंध माझा आहे, मी संसारधर्मांनीं बद्ध आहें, अशा रीतीनें मुख्यत्वेंकरून अभिमान ठेवणाऱ्या जीवाला सोडून गौणरीत्या अभिमान ठेवणाऱ्या देवता त्यांत पडल्या, असें जें श्रुतीनें म्हटलें आहे त्यांत कांहीं तरी निराळाच अभिप्राय असला पाहिजे. तो कोणता ?

समाधान:—देवता संसारार्णवांत पडल्या, असें म्हणण्यांत श्रुतीचा हा अभिप्राय आहे. ज्ञान ह्मणजे उपासना व कर्म यांचें समुच्चयानें अनुष्ठान केल्यामुळें त्याचें फळ, या रूपानें प्राप्त होणारी जी

गति (ह्मणजे इंद्रियादि शक्तींचा त्यांच्या त्यांच्या देवतांमध्यें लय) तीही संसारदुःखाचें शमन करण्यास समर्थ नाहीं, हें सुचविण्यासाठीं येथें देवतांचें संसारपतन सांगितलें आहे. यास्तव आपला व सर्व भूतांचा जो आत्मा तो किंवा जगाच्या उत्पत्ति–स्थिति–लयाचा हेतु, अशा रूपानें ज्याचें वर्णन उपनिषदांत आरंभिलें आहे तो आत्माच ब्रह्म आहे, तोच या जगाचें मूळ तत्त्व आहे व तो प्रत्येक पदार्थांत निरनिराळा नाहीं, तर सर्व वस्तूंत अनुस्यूत आहे, असें सर्व संसारदुःखाच्या उपशमाकरितां जाणावें. दुःखशांतीकरितां अशा आत्म्याचा साक्षात्कार संपादन करावा. कर्मरहित प्राणोपासनेला ज्याअर्थी संसारफलत्व आहे, ह्मणजें कर्म व ज्ञान यांच्या समुच्चित अनुष्ठानाचें फळ ज्याअर्थी संसारांतीलच एक देशरूप असतें, त्याअर्थी ब्रह्मच आत्मा आहे, हें विज्ञान हाच एक उत्तम मार्ग आहे. तेंच खरें कर्म आहे. तेंच ब्रह्म आहे व तेंच सत्य होय. 'नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' असा मंत्रही याविषयीं प्रमाण आहे.

चित्ताचें ऐकाग्र्य हें प्राणोपासनेचें फल आहे. उपासनेनें तें मिळालें (चित्ताचें स्थैर्य झालें) ह्मणजे संसारांतीलच एक देश अशा इतर फलाविषयीं वैराग्य उद्भवतें. कारण चित्त स्थिर झालें ह्मणजे स्वाभाविक शांतीची अभिव्यक्ति होते. शांति हेंच सुख व अशांति हेंच दुःख आहे. यास्तव शांतीचा उदय होतांच अशांतिरूप दुःखाचा क्षय होतो व विषयेंद्रिय संयोगजन्य सुख हें खरें सुख नसून तो सुखाचा आभास आहे, असें अनुभवानें ठरतें. त्यामुळें त्याविषयीं विरक्ति वाटणें अगदीं साहजिक आहे. वैराग्यावांचून आत्मज्ञानाचा उपदेशही करतां येणें शक्य नसतें. कर्ममार्ग हा ज्ञानमार्गाचा उपाय आहे. वेद व शास्त्रें यांत या दृष्टीनेंच त्याचें विधान केलेलें असतें. ज्ञानाप्रमाणें मुख्यत्वेंकरून नव्हे. उपाय उपेयाच्या पूर्वींच असणें सयुक्तिक आहे. यास्तव पूर्वीं कर्म, नंतर उपासनेची योग्यता आली असतां उपास-

नानुष्ठान त्याच्या योगानें, संसारफलाविषयीं वैराग्य उत्पन्न होऊन ज्ञानाची योग्यता आली असतां ज्ञानोपदेश व त्याचें मनन आणि निदिध्यास केल्यानें साक्षात्कार व लागलीच अक्षय तृप्ति असा या मार्गाचा क्रम आहे.

असो; त्या प्रथम उत्पन्न केलेल्या पिंडास (देहास) परमेश्वर संकल्पानेंच भूक व तहान या ऊर्मींनीं संयुक्त करता झाला. ह्मणजे त्यानें त्या पिंडाच्या अभिमान्याला, विराट् पुरुषाला (पर्यायानें आपल्यालाच) भूक व तहान यांनीं युक्त केलें. कारणभूत विराडात्मा त्या दोन दोषांनीं युक्त होतांच कार्यभूत देवताही अशनाया व पिपासा यांनीं युक्त झाल्या, आणि त्यामुळें पीडलेल्या त्या स्रष्ट्या पितामहाला ह्मणाल्या, ' ज्यांत बसून आह्मी आपलें अन्न भक्षण करण्यास समर्थ होऊं असें एकादें स्थान आह्मांस दे ८.

आतां या पुढच्या श्लोकांत स्थानाची उत्पत्ति व त्यांत देवतांचा प्रवेश सांगतात—

अन्नभोगायात्मदेहान् गवाश्वपुरुषादिकान् ॥
सृष्ट्वा प्रावेशयत्तत्र देवतास्ता यथायथम् ॥ ९ ॥

अन्वयः—अन्नभोगाय गवाश्वपुरुषादिकान् आत्मदेहान् सृष्ट्वा तत्र ताः देवताः यथातथं प्रावेशयत् ॥

अर्थ—अन्नाचा भोग घेण्याकरितां गाय, घोडा, पुरुष इत्यादि प्राणिदेह निर्माण करून त्यांत त्या देवतांना त्यांच्या त्यांच्या उचित स्थानीं प्रवेश करावयास लावलें.

विवरण—त्या देवतांनीं अन्नाचा भोग घेण्याकरितां योग्य आयतन (स्थान, शरीर) मागितलें असतां ईश्वरानें त्यांना गाईच्या आकाराचा पिंड पूर्वीप्रमाणेंच जलप्रचुर पंच महाभूतांपासून काढून व अवयवांच्या योगानें सुंदर करून दाखविला. पण त्या देवता गाईच्या आकाराच्या पिंडास

पाहून ह्मणाल्या, " हा पिंड आह्मांला इष्ट असलेलें अन्न खाण्यास समर्थ नाहीं." तेव्हां ईश्वरानें त्यांना दुसरें घोड्याचें शरीर दाखविलें. पण त्याला पाहूनही त्या पूर्वींप्रमाणेंच बोलल्या. कारण गायींना खालींच दांत असतात, वर नसतात. यास्तव दूर्वादि मुळें उपटण्यास त्या समर्थ नसतात. ह्मणून या देवता या पिंडाला मान्य करीत नसतील, असें जाणून ईश्वरानें ज्याला दोन्हीं बाजूस दांत आहेत असा घोडा त्यांना दाखविला. पण त्यालाही विवेकज्ञान नसतें ह्मणून तोही अयोग्य आहे असें जाणून परमेश्वरानें त्यांना पुरुषाकार मानुष दाखविला.

शंका:—पण परमेश्वर सर्वज्ञ असतांना त्यानें देवतांना आवडणारी वस्तुच न दाखवितां एकाद्या अज्ञाप्रमाणें अशीं अनेक शरीरें दाखविण्याचें कारण काय ? त्यामुळें त्याच्या सर्वज्ञतेस बाध नाहीं का येत ?

समाधान:—ही आख्यायिका ह्मणजे इतिहास नव्हे. तर तत्त्वाचें ज्ञान अनायासानें व्हावें, ह्मणून कल्पिलेली कथा आहे. त्यामुळें ईश्वराकडे असर्वज्ञत्व येत नाहीं. आतां आख्यायिकेंतही पुष्कळ अर्थ असतो व ती सांगण्यामध्येंही कांहीं उद्देश असतो आणि तेवढ्यापुरती ती उपयोगीही असते. धर्म प्राणिमात्राकरितां जरी असला तरी त्याच्या अनुष्ठानाची योग्यता मनुष्यावांचून इतर जीवांमध्यें नसते. मनुष्यामध्येंही सर्वच सारखे अधिकारी नसतात. तथापि सामान्यतः त्यांच्यामध्यें भूलोकच्या इतर प्राण्याहून अधिक विवेकशक्ति असते. यास्तव परमेश्वरानें जरी देवतांना अनेक शरीरें दाखविलीं तरी त्यांनीं कृमि-कीट इत्यादिकांपासून गाय, घोडा इत्यादिकांपर्यंत सर्व विवेकशून्य शरीरांचा निषेध करून मानुष शरीर आपल्याला योग्य आयतन आहे, असें ठरविलें व त्याचा त्यांनीं स्वीकार केला. त्या सर्वावयवसंपन्न पुरुषाकारास पहातांच देवतांना मोठा आनंद झाला. त्या 'आह्मांकरितां तूं फार चांगलें आयतन निर्माण केलेस ' असें ह्मणाल्या.

मनुष्यशरीर दुर्लभ आहे. तें मिळालें असतां त्यांतील अभिमानी आपली प्रत्येक क्रिया बुद्धिपुरःसर करतो, व ती मीं केली, मलाच तिचें फळ अवश्य मिळालें पाहिजे, असाही अभिमान धरतो. त्याच्या हातून क्षणोक्षणीं अनेक शुभ व अशुभ क्रिया होतात व त्या सर्व साहंकारच होत असल्याकारणानें त्यांचें इष्ट किंवा अनिष्ट फळही त्याला भोगावें लागतें. या भूलोकीं ज्या अनेक योनि आहेत, ज्यांचें असंख्येयत्व पुराणादिकांत चवऱ्यायशीं लक्ष या संख्येनें दाखविलेलें आहे, त्यांतील एकाही योनींत बुद्धिपुरःसर किंवा विशेष अहंकारानें कोणतेंही कर्म घडत नाहीं, असें आपण पाहतों. त्यांना प्राप्त आहार, निद्रा इत्यादि अवश्य गोष्टींचीच मात्र आवश्यकता असते. पण त्या-विषयींही त्या स्वतंत्र नसतात. आहारादिकांकरितांही सामान्य प्रवृत्ती-पेक्षां त्या अधिक कांहीं करूं शकत नाहींत. ह्मणून त्यांना केवल भोग योनि ह्मणतात. त्या कर्मयोनि नव्हेत. निदान भूलोकीं तरी कर्मयोनि, बुद्धिपुरःसर प्रयत्न करणारी योनि एक मानुष हीच आहे. यास्तव आपल्या शुभ किंवा अशुभ कर्मांचें फळ भोगण्याचा अधिकार एका मनुष्यालाच आहे. अर्थात् पश्वादि योनि हें केवल मानुष देहानें केलेल्या अनिष्ट कर्मांचें फल भोगण्याचें स्थान आहे. यास्तव आपणाला आज जे पशु, पक्षी, कृमि, कीट इत्यादि दिसतात, ते सर्व पूर्वी केव्हां तरी मानुष असून आतां जें फळ (सुख किंवा दुःख) भोगीत आहेत, तें मानुष जन्मांतील कर्मांचेंच होय, असें न मानल्यास पश्वादिकांनींच मूक कां व्हावें, धनी बांधील तेथें राहून, घालील तें खाऊन, करावयास लावील तें काम कां करावें? व सर्वथा परावलंबी कां असावें, तें कळत नाहीं. पक्ष्यांनीं थंडी, वारा, पाऊस, ग्रीष्मांतील उष्णता इत्यादिकांना सहन करीत पुरुषार्थशून्य होऊन कां रहावें, तें कळत नाहीं. त्यांचा हा स्वभावच आहे ह्मणून ह्मणावें तर सुख व दुःख

यांना कांहीं कारणच नाहीं, असें होतें. पण कोणताही फळभोग पूर्व प्रयत्नाची अपेक्षा न करतांच होणें न्यायविरुद्ध आहे. मनुष्याच्या अपेक्षेनें पश्वादि अधिक परतंत्र व अधिक दुःखी आहेत असें मनुष्यांना तरी समजणें युक्त आहे. पण त्याचें कारण काय? आह्मी वैदिक धर्माधर्मरूप पूर्व प्रयत्न हेंच त्याचें निमित्त आहे, असें ह्मणणार. धर्माधर्माचा अधिकार मानुषांनाच मात्र आहे; इतरांना नाहीं. यास्तव हल्लीं दिसणारे तिर्यक् प्राणीही पूर्वीं केव्हांतरी मनुष्य असून त्या जन्मांत केलेल्या साहंकार प्रयत्नानेंच हल्लीं फळ भोगीत आहेत, यांत कांहीं संशय नाहीं.

अर्थात् पृथ्वींतील अतिक्षुद्र प्राण्यांची उत्तरोत्तर उत्क्रांति होत जाऊन शेवटीं त्यांचेंच मानुष शरीरांत पर्यवसान झालें आहे, या ह्मणण्यांत फारसा अर्थ नाहीं. पूर्व जन्म व पुनर्जन्म न मानणाऱ्या लोकांनीं जरी अशी कांहीं वैदिकांच्या मीमांसेपुढें न टिकणारी कल्पना केलेली असली तरी पूर्वोत्तर जन्म मानणाऱ्या वैदिकांना तिची आवश्यकता भासत नाहीं व ती त्यांच्या समाधानास कारणही होत नाहीं. हल्लीं कांहीं अवैदिक पुनर्जन्म, कर्म, परलोक इत्यादि मानूं लागले आहेत. पण त्यांतील कांहीं 'एकदा ज्यानें मनुष्य होईपर्यंत आपल्या चित्ताची उन्नति केली आहे तो पुनः पशु किंवा पक्षी होईल, हें आमच्या विवेकबुद्धीस खरें वाटत नाहीं' असें ह्मणून 'मनुष्य पुनः मनुष्यच होऊं शकतो. तो पशु होणें शक्य नाहीं,' असेंही आमच्या लोकांच्या मनांत बिंबवीत असतात. पण तो सर्व पूर्वोक्त कारणामुळें भ्रम आहे.

असो; देवतांनीं मानुष शरीर आपल्या अन्नभोगास योग्य आहे, असें ह्मणून त्याचा अंगीकार करतांच परमेश्वर त्यांस म्हणाला, "तर मग तुम्ही आतां या शरीरांतील आपापल्या योग्य स्थानीं प्रवेश करा.

देवतांचीं शरीरांतील स्थानें ह्मणजे मुखादि गोलक होत. असो; परमेश्वराची आज्ञा होतांच, राजाची आज्ञा होतांच एकाद्या नगरांत सेनाध्यक्षादिक जसे प्रवेश करितात, त्याचप्रमाणें वाणीची अभिमानिनी देवता-अग्नि वाक् हें इंद्रिय होऊन मुखांत प्रवेश करता झाला. अग्नि प्रकाशक व दाहक आहे. वाणीही बोलणाराच्या मनांतील अर्थ प्रकट करीत असते. कठोर शब्दादिकांच्या योगानें वाणीच ऐकणाऱ्याच्या अंगाचा दाहही करते. ह्मणून त्याची अग्नि हीच देवता असणें उचित होय. अग्नि वाक् होऊन मुखांत प्रविष्ट झाला, एवढेंच येथें ह्मटलें आहे. तो जिव्हेंत प्रवेश करता झाला, असें ह्मटलेलें नाहीं. कारण वाक् इंद्रिय नाभीपासून ओष्ठाच्या अग्रापर्यंत व्यापून रहातें. ह्मणूनच वाणीचे परा, पश्यंती, मध्यमा व वैखरी असे चार भेद झाले आहेत. परा वाणीचा अनुभव चित्त अगदीं स्थिर झाल्यावर नाभिकमलांत, पश्यंतीचा विचारसमयीं अंत:करणांत, मध्यमेचा जपादि प्रसंगीं कंठांत, व वैखरीचा मनुष्यांच्या स्पष्ट शब्दोच्चाराच्या वेळीं येतो.

शंका:-अहो, पण नाभींत कमल आहे कोठें, शरीर फाडून त्यांत काय काय आहे हें ज्यांनीं पाहिलेलें नाहीं, अशा अज्ञजनांच्या ह्या भोळ्या समजुती आहेत. हल्लींचे प्रवीण शस्त्रक्रियाज्ञ वैद्य नाभी चिरून तिच्या खालीं कांहीं नसतें, नुसतें आकाश असतें, असें प्रत्यक्ष दाखवीत असतात.

समाधान:-कमल हा शब्द येथें अलंकारिक आहे. मुख, पाद, हस्त यांत तरी कमलें कोठें असतात? पण त्यांचा शुभ शब्दांनीं उल्लेख करावयाचा झाल्यास त्यांच्या नांवांपुढें कमल हा शब्द योजून मुखकमल, पादकमल, हस्तकमल इत्यादि ह्मणतात; तसेंच नाभिकमल, हृत्कमल, इत्यादि शब्द अलंकारिक आहेत असें जाणावें. नाभीपाशीं फाडून पाहिल्यास कांहीं विशेष जरी न आढळला तरी तें एक मर्मस्थान आहे, हें

कोणीही कबूल करील. तिच्यामध्यें वाणीचें, प्राणांचें सूक्ष्म बीज असतें, असें चित्ताच्या ऐकाग्र्याचा अभ्यास करणाराच्या तेव्हांच ध्यानांत येतें. अष्टांगहृदयांत याविषयीं—'देहामपक्वस्थानानां मध्ये सर्वसिराश्रयः। नाभिः.' ह्मणजे शरीराच्या मध्यभागीं आमाशय व पक्वाशय यांच्यामध्यें नाभि या नांवाचें मर्मस्थान आहे. तें सर्व शरीरभर पसरणाऱ्या शिरांचें आश्रयस्थान आहे, असें ह्मटलें आहे. यास्तव वैद्यक शास्त्र व सूक्ष्मदर्शी अभ्यासी लोकांचा अनुभव या दोन प्रमाणांनीं सिद्ध होणारी नाभि पोट फाडल्यावर आंत जरी विशेष आकारानें दिसत नसली, तरी ती आहे यांत शंका नाहीं.

असो; वायु घ्राणेंद्रिय होऊन नासिकेमध्यें प्रविष्ट झाला. वायु जसा सुगंधाला व दुर्गंधाला वाहतो त्याप्रमाणें घ्राणेंद्रियही सुगंध व दुर्गंध यांचें ग्रहण करीत असतें. आदित्य 'चक्षुः' या नांवाचें इंद्रिय होऊन नेत्रांत प्रवेश करिता झाला. सूर्य सर्व रूपयुक्त पदार्थांना प्रकाशित करतो. चक्षुही सर्व रूपांचें ग्रहण करतो. दिशा नांवाची देवता श्रोत्र या नांवाचें इंद्रिय होऊन कानांत प्रवेश करती झाली. दिशा शब्दाला अवकाश देतात. श्रोत्रेंद्रियही शब्दाचें ग्रहण करून त्याला जीवात्म्याकडे नेतें. पूर्व–पश्चिम इत्यादि दशदिशांनीं मर्यादित झालेल्या व श्रोत्रेंद्रियावर अनुग्रह करणाऱ्या चैतन्यात्म्यालाच येथें दिग्देवता ह्मटलें आहे. ओषधि व वनस्पति या देवता त्वग्–इंद्रिय होऊन त्वचेमध्यें, सर्व शरीरावरील अंतर्चर्मांत, शिरल्या. ओषधि व वनस्पति यांची देवता वायु आहे. यास्तव वायु स्पर्शनेंद्रिय होऊन सर्वशरीरभर पसरला, असें जाणावें. चंद्रमा मन होऊन हृदयांत प्रवेश करिता झाला. चंद्रमा मनाप्रमाणेंच चंचल व परप्रकाश आहे, ह्मणून तो अंतःकरणाची देवता आहे, असें मानलेलें आहे. आपल्याला दिसणारें चंद्राचें मंडल हीं देवता नसून त्या मंडलाचीही आमच्या जीवात्म्याप्रमाणें, अधिष्ठात्री शक्ति

मनावर अनुग्रह करते. यास्तव चंद्रमंडलाची अभिमानिनी शक्ति मनाची देवता आहे, असें जाणावें; ह्मणजे आधुनिक सुशिक्षितांच्या फारशा शंका उरणार नाहींत. मृत्यु ही देवता अपान (ह्मणजे वायु या नांवाचें विष्ठात्यागाचें इंद्रिय) होऊन नाभीमध्यें प्रवेश करती झाली. नाभि सर्व शक्तींचें बंधनस्थान आहे. सर्व शक्ति नाभीमध्यें एकवटल्या आहेत. त्यामुळें त्यांतील अपान अन्न-पानादिकांचें ग्रहण करून त्यांचा परिपाक करीत असतो. मृत्यूही प्राणिमात्राचें ग्रहण करून त्याचा पाक करतो. अपान वायूनें मुखद्वारानें येणाऱ्या अन्न-पानाचें ग्रहण केलें, असें या उपनिषदाच्या पुढच्याच अध्यायांत वर्णन केलें आहे, व 'मृत्यु ब्राह्मण-क्षत्रियादि सर्व सृष्टींचें भक्षण करतो,' असें काठकोपनिषदांत ह्मटलें आहे. यास्तव भक्षण करणें या धर्मसाम्यामुळें मृत्यु अपानाची देवता आहे, आणि जल रेत होऊन शिश्नांत प्रवेश करतें झालें. ह्मणजे उपस्थेंद्रियाची देवता जलाभिमानी वरुण आहे. रेताप्रमाणेंच जल हें शरीरांच्या उत्पत्तीचें बीज आहे. पाऊस पडला असतां भूपृष्ठांतून कशीं अनेकविध स्थावर शरीरें उद्भवतात हें सर्वांना माहीत आहेच. यास्तव रेताची (उपस्थाची) देवता जल (वरुण) आहे, असें ह्मणणें सयुक्तिकच होय ९.

आतां ईश्वरानें क्षुधा व तृषा यांना देवतांमध्यें वाटून दिलें, असें सांगतात—

ईशोऽसाधारणं स्थानमपश्यन् क्षुत्पिपासयोः ॥
प्रावेशयद्देवतासु तद्भोगात्ते च तृप्यतः ॥ १० ॥

अन्वयः—क्षुत्पिपासयोः असाधारणं स्थानं अपश्यन् ईशः देवतासु ते प्रावेशयत्। तद्भोगात् ते च तृप्यतः ॥

अर्थ—क्षुधा व तृषा यांचें असाधारण (विशेष) स्थान (समष्टि व व्यष्टि देहांत कोठें) न पाहणारा ईश्वर त्या दोन्ही वृत्तींना देवतांमध्यें प्रविष्ट करता झाला. त्यामुळें देवतांच्या तृप्तीनें त्या वृत्ती तृप्त होऊं लागल्या (अथवा तृप्त होतात.) १०.

विवरणः—असो; याप्रमाणें सर्व देवतांना अधिष्ठानें मिळालीं. पण परमेश्वरानें पुरुषामध्यें ज्यांची योजना केली होती त्या अशनाया-पिपासांना योग्य अधिष्ठान अद्यापि मिळालें नव्हतें. म्हणून अशनाया व पिपासा ईश्वराला म्हणाल्या. “ आमच्या अधिष्ठानाचा कांहीं विचार कर. आम्हांला स्थान दे. ” पण त्यावर ईश्वर त्यांस म्हणाला, “ तुम्ही धर्मरूप आहां. यास्तव चेतनाचे धर्म होऊनच तुम्हांला रहाणें भाग आहे. तुम्ही चेतनावान् वस्तूचा आश्रय जोंवर करणार नाहीं तोंवर तुम्हांला अन्न खातां येणार नाहीं. आम्ही एकाद्या अचेतन वस्तूचे धर्म जर झालों तर आम्हांला आपापलें भक्ष्य व पेय खातां येणार नाहीं कां? म्हणून विचाराल तर सांगतों. अचेतन वस्तु धर्मी होऊं शकते. म्हणजे ती स्वाश्रित धर्मांचा आधार होते; पण भोग घेणारी होऊं शकत नाहीं. म्हणजे ती भोक्त्री होत नाहीं. कारण पाषाण, लांकुड इत्यादि अचेतन (जड) वस्तू सुख व दुःख यांचा अनुभव घेत असतात, असें कोठेंच आढळत नाहीं. शिवाय अनुभव ही क्रियाच चेतनसमवायिनी आहे. अनुभवाचा चेतनाशीं समवाय आहे. अचेतनाशीं नाहीं. समवाय ह्मणजे नित्यसंबंध. यास्तव तुम्हांला कोणा चेतनावानाचाच आश्रय करणें भाग आहे. एवढ्यासाठीं मी तुम्हांला या देवतांमध्यें विभागून देतों. (व्यष्टि ह्मणजे एक देह व समष्टि ह्मणजे सर्व देहांचा समूह; विराट् शरीर.) अशनाया (क्षुधा) व पिपासा (तृषा) यांना समष्टि विराड्देहांत विशेष प्रकारचें अधिष्ठान नसतें. म्हणून तें व्यष्टि देहांतही नाहीं. कारण कोणत्याही कार्याच्या कारणांत जे धर्म नसतात ते कार्यांतही येत नाहींत, असा अनुभव आहे. यास्तव ‘ मी तुम्हांला या अग्न्यादि अध्यात्म व अधिदैव देवतांमध्यें वाटून देतों,’ असें ईश म्हणाला. व्यष्टिशरीरांतील देवतांना अध्यात्म व समष्टि देहगत देवतांना अधिदैव म्हणतात. त्या देवतांनीं

आपल्या भोग्यांतील कांहीं भाग तुम्हांला द्यावा, असें करतों, असें म्हणून परमात्म्यानें आपल्या संकल्पानें तसें केलें. सृष्टीच्या आरंभींच हा असा प्रकार झालेला असल्यामुळें अद्यापि ज्या कोणत्या देवतेला उद्देशून जो चरु-पुरोडाशादि हवि घेतला जातो त्यांत अशनाया व पिपासा या भागिनी (भागीदार) होतात. अर्थात् समष्टि देहगत देवतांना उद्देशून यज्ञकर्मांत दिलेल्या हवींचा विभाग जसा अशनाया-पिपासेला मिळतो तसाच तो या व्यष्टि देहगत देवतांच्या हवींतूनही मिळतो. याला प्रत्येकाचा अनुभव हेंच प्रमाण आहे.

आपणाला गायन ऐकण्याची किंवा नाटक पाहण्याची इच्छा होते. ऐकणें व पाहणें हे धर्म श्रोत्र व चक्षुः या इंद्रियांचे आहेत. त्यांच्या देवता क्रमानें दिशा व आदित्य आहेत. आपण विषयांचें ग्रहण करतों, म्हणजे हवनच करतों. तें अग्निहोत्रच आहे. कारण आपण घृत, क्षीर, यव, व्रीहि इत्यादि हवि यथाविधि, देवतोद्देशानें मंत्रपूर्वक बाह्य अग्नीमध्यें टाकतों व त्यालाच अग्निहोत्र म्हणतों कीं नाहीं? विषय-ग्रहण म्हणजे तरी तोच प्रकार आहे. श्रोत्रादि इंद्रियांनीं शब्दादि विषयांचें ग्रहण आपण करतों. म्हणजे त्या त्या इंद्रियांत त्याच्या त्याच्या विषयाचा त्याग करतों. तो तो विषय त्यांत टाकतों; फेकतों. म्हणूनच भगवान् कृष्णानें 'शब्दादीन्विषयांश्चान्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति' असें अर्जुनाला सांगितलें आहे. मात्र प्रत्येक विषयग्रहणाचे वेळीं तशी दृष्टि ठेवली पाहिजे. चित्ताला इतकें सावधान केलें पाहिजे कीं तें प्रत्येक विषयाचें ग्रहण करतांना, हा होम आहे, अशीच भावना करील. एवढी तयारी झाल्यावर बाह्य अग्निहोत्राची फारशी आवश्यकता नाहीं.

असो; तेव्हां गायनादिश्रवणाची इच्छा हीच पिपासा असून गायनादिश्रवणानें ती शांत होते. निदान तेवढ्यावेळेपुरती तरी भागते. पण गायन ऐकलें कोणी? देवतेनें. जड कानांनीं किंवा त्यांतील जड

श्रोत्रेंद्रियानेंही नव्हे. पण देवतेला तें ऐकावें, अशी इच्छा कोणामुळें झाली? पिपासेमुळें; व गायनश्रवणानें शांति कोणाची झाली? पिपासेची. तेव्हां या उदाहरणांत पिपासा दिशा या देवतेच्या अन्नाची भागीदार होते, हें निर्विवाद आहे. आदित्यादि इतर देवतांविषयींही असेंच समजावें. येथें आह्मी नुस्त्या पिपासेचेंच उदाहरण दिलें आहे. अशनायेचें दिलें नाहीं. कारण अशनाया हें पिपासेचें निमित्त आहे. भूक लागली ह्मणजे खाण्याची व तहान लागली ह्मणजे पिण्याची इच्छा होते. पण खाणें व पिणें यांत तत्त्वतः भेद नसतो. घन (घट्ट) पदार्थांस खातात व द्रवरूप पदार्थांस पितात, असें ह्मणण्याची जरी लोकरूढि असली तरी तत्त्वतः क्रिया एकाच प्रकारची आहे. केवल अन्नाच्या प्रकारावरून तसा भिन्न शब्दव्यवहार रूढ झाला आहे, इतकेंच. यास्तव स्पष्ट ज्ञानाकरितां उपनिषदांत दोन्ही ऊर्मींचें ग्रहण जरी केलेलें असलें तरी आह्मी मुख्य पिपासेचेंच उदाहरण वर दिलें आहे. पिपासेवरून उपलक्षित होणारी सामान्य इच्छा हेंच देवतांना आपापलें भक्ष्य ग्रहण करावयास लावणारें समर्थ निमित्त आहे.

आतां 'संसारसागरांत पडणें, अशनाया-पिपासांनीं युक्त होणें, व अशनाया-पिपासांमुळें अन्नभक्षण करणें इत्यादि सर्व या शरिरेंद्रियसमूहरूप पिंजऱ्याच्या अध्यक्षाचें ह्मणजे भोक्त्या जीवाचें कार्य आहे. यास्तव अशनायादि वृत्ति त्याच्या आहेत, असें ह्मटलें पाहिजे. त्या इंद्रिय–देवतांच्या आहेत, असें ह्मणणें योग्य नव्हे' ह्मणून कोणी ह्मणेल तर तें व्यवहारदृष्ट्या बरोबर आहे. पण परमार्थ दृष्ट्या तसें नाहीं. कारण जीव वस्तुतः अभोक्तृ ब्रह्म आहे. त्यामुळें तो स्वरूपतः भोक्ता होत नाहीं. यास्तव त्याच्या ठिकाणीं भासणारा भोक्तृत्वादि सर्व संसार इंद्रियदेवतारूपी उपाधींमुळेंच आहे, तो वास्तविक नव्हे, असें सांगण्याकरितां श्रुतीनें येथें संसाराचा देवतांवर आरोप करून दाखविला आहे. १०

येथें मूळ उपनिषदाचा दुसरा खंड समाप्त झाला.

आतां त्यानंतर काय झालें तें सांगतात—

अन्ने सृष्टे भोक्तृवर्गो ह्यजिघृक्षत्तदिन्द्रियैः ॥

तत्र वागादयोऽशक्तास्तदपानो गृहीतवान् ॥ ११ ॥

अन्वयः--अन्ने सृष्टे सति भोक्तृवर्गः तत् इन्द्रियैः अजिघृक्षत् । परंतु तत्र वागादयः अशक्ताः । अपानः तत् गृहीतवान् ॥

अर्थः—ईश्वरानें अन्न निर्माण केलें असतां भोक्तृवर्ग (सचेतन वर्ग) तें इंद्रियांच्या योगानें ग्रहण करण्याची इच्छा करूं लागला. पण वागादि इंद्रियें त्याचें ग्रहण करण्यास समर्थ झालीं नाहींत. तेव्हां अपानानें त्याचें ग्रहण केलें ११.

विवरणः—वर सांगितल्याप्रमाणें विभाग केल्यावर ईश्वरानें पुनः असें आलोचन केलें. मी हे लोक व लोकपाल (देव) यांस उत्पन्न तर केलें, आणि (लोकपालांना) अशनाया व पिपासा यांनींही संयुक्त केलें. ह्मणजे भोगाचीं साधनें उत्पन्न केलीं. पण यांची स्थिति अन्नावाचून होणार नाहीं, यास्तव चेतनलोकपालांकरितां मी आतां अन्न निर्माण करतों. अन्न ह्मणजेच भोग्य. त्यास निर्माण करतों. येथें लोकपालांच्या प्रार्थनेवांचून परमेश्वरानें अन्नाला निर्माण करण्याचें आलोचन कां केलें, अशी शंका येण्याचा संभव आहे. पण या लोकांतसुद्धां राजे व धनाढ्य ईश्वर आपल्या अधीन असलेल्या जीवांचा निग्रह व त्यांवर अनुग्रह करण्यास स्वतंत्र असतात, असें दिसतें. त्यामुळें ते कांहीं अनुग्रह स्वकीयांच्या प्रार्थनेनें करितात व कांहीं स्वतःच त्यांच्या प्रार्थनेवांचून करितात. असें करणें हेंच त्यांचें स्वातंत्र्य होय. त्याच न्यायानें महेश्वरही सर्वांवर अनुग्रह करण्यास अथवा त्यांचा निग्रह करण्यास स्वतंत्र आहे. प्रार्थनेवांचून अनुग्रह करणें, हेंच त्याच्या स्वतंत्रतेचें सूचक चिह्न आहे.

असो; लोकपालांकरितां अन्न उत्पन्न करण्याची इच्छा करणारा तो ईश्वर त्या पूर्वोक्त पंचमहाभूतात्मक जलाला उद्देशून संकल्प करता झाला. 'या मनुष्यादि जीवांचें व्रीहिप्रभृति अन्न व मार्जारादिकांचें मूषकादि अन्न त्या जलप्रधान पंचभूतांपासूनच उत्पन्न होवो' असा त्यानें संकल्प केला. श्रुतीनें 'त्या संकल्पिलेल्या जलापासून मूर्ति झाली' असें ह्मटलें आहे. पण येथें मूर्ति ह्मणजे हात-पाय इत्यादिकांनीं युक्त शरीर, असें समजल्यास अन्नशब्दाच्या अर्थाची अव्याप्ति होईल. ह्मणजे शरीरें मात्र अन्न व व्रीही, यव, तांदुळ इत्यादि अन्न नव्हे, असें होणार. यास्तव मूर्ति म्हणजे कठिणरूप असें समजावें. शरीरधारणास समर्थ असें चराचरलक्षण वस्तुजात हा मूर्तिशब्दाचा अर्थ जाणावा. ह्मणजे वायु, चंद्राचे किरण इत्यादि अमूर्त पदार्थही सर्पादिकांचें अन्न होऊं शकेल. मूषकादिक हें चर अन्न व तांदुळ, गहूं इत्यादि अचर अन्न होय. सारांश, परमेश्वराच्या संकल्पानें भूतांपासून जी मूर्ति उत्पन्न झाली तें सर्व अन्न होय. अर्थात् शरीराच्या धारणास अन्नाची आवश्यकता आहे. मग तें अन्न चर असो कीं अचर असो. मार्जारादिकांचें मूषकादि अन्न ईश्वरी नियमानेंच ठरलेलें आहे. यास्तव उंदराला पाहतांच मांजरानें त्याच्यावर उडी टाकून त्याला मारल्यास व खाल्यास त्यांत त्याच्याकडे फारसा दोष येत नाहीं. कारण ईश्वराची तशी नियतीच असून चर व अचर मूर्ति अन्न ह्मणूनच निर्मिलेली आहे. पण मनुष्यानेंही मांजरादि हिंस्र पश्वादिकांप्रमाणेंच दुसऱ्या प्राण्यांच्या शरीरांवर आपल्या शरीराचें पोषण करावें कीं व्रीहि-यवादि धान्य खाऊन निर्वाह करावा, असा प्रश्न येथें उद्भवतो, व त्याचा सूक्ष्म विचार करूनच निर्णय करणें भाग आहे.

ईश्वरानें दोन प्रकारचें अन्न निर्मिलें आहे, हें तर अगदीं निर्विवाद आहे. पण त्यावरून त्याचे भोक्ते जीवही दोन प्रकारचे आहेत, असें

नाहीं कां ठरत ? कारण अनुभवाला तूर्त एका बाजूस ठेवून नुसत्या तर्कानें जरी पाहिलें तरी ईश्वराचा दोन प्रकारचें अन्न करण्यांत असाच कांहीं उद्देश असावा, असें वाटतें. प्राणी जर दोन प्रकारचे नसते, तर त्यानें अन्नही दोन प्रकारचें उत्पन्न न करतां, एकाच प्रकारचें केलें असतें. कारण या सृष्टींतील पदार्थ परस्पर सापेक्ष आहेत, असें आपण पाहतों. आतां आपला अनुभव काय आहे, ह्मणून विचार करूं लागलों तर कांहीं प्राणी केवळ चर अन्नावर निर्वाह करणारे, कांहीं केवळ अचर वस्तु खाऊन राहणारे व कांहीं दोन्ही प्रकारचें अन्न भक्षण करणारे असतात, असें आढळतें. जसें व्याघ्रादि प्राणी केवल मांसाहारी, गाय, घोडा, हत्ती, इत्यादि नुस्ते अचर अन्न खाणारे (वनस्पत्याहारी), आणि कुत्रा, मांजर, कावळे, मासे, इत्यादि चर व अचर अन्न भक्षण करणारे आहेत. मनुष्यावांचून भू-लोकच्या इतर कोणत्याही प्राण्याला विचार, दया, विद्या, वैखरी वाणी, इत्यादि सर्वोत्तम गुणांचा लाभ झालेला नसतो; त्यामुळें ते आपापलें अन्न पाहतांच त्याच्या दुःखादिकांकडे मुळींच लक्ष न देतां त्याला गट्ट करण्याचाच यत्न करतात. पण मानुष हा प्राणी विचारी आहे. त्यामुळेंच तो धर्म व अधर्म, पुण्य व पाप यांच्या कारितां जबाबदार आहे. तो प्रत्येक कृत्य बुद्धिपुरःसर करीत असतो. त्याच्या अंतःकरणांत दया, क्षमा इत्यादि भाव असतात. या सृष्टींतील चर व अचर वस्तूंचे गुण-धर्म जाणण्याचें सामर्थ्य त्यांच्यामध्यें आहे. यास्तव त्याचें अन्न कोणतें, तो चरभक्षक कीं अचरभक्षक, कीं दोघांवर निर्वाह करणारा, असा प्रश्न उद्भवतो. मनुष्येतर प्राण्याचें अन्न कोणतें अथवा त्यांतील अमुक एक प्राणी कोणत्या प्रकारचें अन्न खाणारा आहे, हें त्याच्या स्वाभा-विक प्रवृत्तीवरून ठरवितां येतें. प्रत्येक जीव आपलें नियत अन्न दृष्टीं पडलें कीं क्षुधा असल्यास तें खावयास धांवतो, व तें हातीं लागतांच

जसें असेल तसें खाऊं लागतो. त्याला आणखी संस्कार करीत बसत नाहीं. यास्तव अमक्या जीवाचें अमुक अन्न, हें त्याच्या प्रवृत्तीवरून ठरवितां येतें. पण मनुष्याची गोष्ट तशी नाहीं. तो कांहीं पक्क फळांवांचून, कांहीं थोड्याशा मुळांदिकांवांचून व क्वचित् प्रसंगीं अपक्क कोंवळ्या धान्यादिकांवांचून दुसरें कांहीं एक दृष्टीं पडतांच खावयास धांवत नाहीं, व तें मिळालें तरी अग्निसंस्कारादि केल्यावांचून खात नाहीं. फळादिकांना जसा तो स्वाभाविकपणेंच खाण्याची इच्छा करतो, तशी चर अन्नाला खाण्याची इच्छा धरीत नाहीं. आणि जिह्वेच्या लौल्यामुळें त्याला जरी एकाद्या चर मूर्तीवर हात मारण्याची इच्छा झाली तरी तो त्याला मारून, सोलून, तोडून, शिजवून व त्यांत मालमसाला घालून मगच खातो. वाघाप्रमाणें जशाच्या तसाच खात नाहीं, असें आपण पाहतों. यावरून चर प्राणी हें मनुष्याचें ईश्वरनिर्मित अन्न नव्हे, असें नाहीं कां ठरत ?

दुसरें, ईश्वरानें माणसाला विचारशक्ति ही अलौकिक देणगी दिली आहे. तिच्या बळावर त्याला सृष्टींतील वस्तूंचे गुण-धर्म समजतात. तो दुसऱ्याच्या दुःखाचें अनुमान करूं शकतो. त्याच्या योगानें त्याच्या चित्तांत दया हा फार मोठा गुण उत्पन्न होतो दयार्द्र चित्त नेहमींच हिंसेच्या विरुद्ध आहे. तें हिंसेचा निग्रह करतें. वंशपरंपरेनें हिंसाकर्म करणाऱ्या हिंसकाच्या चित्तांतही दयेचा अंश नसतो, असें मुळींच नाहीं. कारण तो मनुष्यमात्रसाधारण आहे. हिंसकालाही ज्यांची हिंसा करावयाची त्या पश्वादिकांची दया जरी न आली तरी रोगानें पीडलेल्या व त्यामुळें आक्रोश करणाऱ्या आपल्या पुत्रादिकांची दया येते. हिंस्र पशूंना तसा उत्कट दयाभाव असतो, असें वाटत नाहीं. आतां आपल्या पोरांना कोणी त्रास देऊं लागल्यास हिंस्र पशूंच्या माद्या, ह्मणजे त्या पोरांच्या आया, त्यांचें रक्षण करण्यास उद्युक्त होतात, असें आपण

पाहतों, हें खरें; पण तो केवळ प्रेमाचा परिणाम आहे. त्याला दयाभाव ह्मणतां येत नाहीं. कारण पशूंच्या माद्याही स्तनपान करणाऱ्या आपल्या आपत्यांचें रक्षण करण्यांत जरी तत्पर असतात असें दिसलें, तरी त्या आपल्याच इतर (स्तनपान सोडलेल्या) मोठ्या आपत्यांकरितां तितक्या रक्षणोत्सुक नसतात. तसेंच त्यांच्याच जातींच्या इतर जिवांना होत असलेले क्लेश पाहून त्यांच्या चित्तांत दया येते, असें वाटत नाहीं. यास्तव दया हा उत्कृष्ट भाव एका मानुषांतच आहे, असें ह्मणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. दयेचें अहिंसेशीं साहचर्य आहे.

तर मग यज्ञांतील हिंसा स्वतः श्रोत्रियही कसे करितात, त्यांच्या ठिकाणीं दया नसते कीं काय, ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. आह्मी हिंसा ह्मणजे नुस्ता प्राणवियोग करणें, एवढाच संकुचित अर्थ समजत नाहीं. तर हिंसा ह्मणजे कायिक, वाचिक व मानसिक क्रियेनें, क्रोधानें दुसऱ्या प्राण्यांना पीडा होईल असें करणें, असा व्यापक अर्थ आह्मी समजतों. योगशास्त्रांतही ' जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम् ' (पाद. २ सूत्र ३१.) असें ह्मटलें आहे. याचा अर्थ—ब्राह्मणादि जाति, तीर्थादि देश, चतुर्दशी प्रभृति काल, व सायंकालादि समय यांनीं मर्यादित न होणारे अहिंसादिक यम सार्वभौम ह्मणजे सार्वत्रिक होत. अशा सार्वत्रिक अहिंसा, सत्य इत्यादिकांना महाव्रत असें ह्मणतात. पण यावरून यज्ञांतील हिंसाही अहिंसा आहे, असें होत नाहीं; ह्मणून ह्मणाल तर योग हें दर्शन असल्यामुळें त्याच्या विधानानें श्रुत्यर्थ बाधित होत नाहीं आणि त्यानेंही तो बाधित होतो असें समजल्यास योगदर्शन वेदार्थाचें उपोद्बलक नसून बौद्धादि अवैदिक दर्शनाप्रमाणें तेंही वेदविरुद्ध अर्थ प्रतिपादन करणारें व त्यामुळेंच वैदिकांच्या आदरास पात्र न होणारें आहे, असें होईल. पण आह्मी त्याला ' शब्दप्रमाणवादी ' व ह्मणूनच ' आस्तिक दर्शन ' ह्मणतों. यास्तव वैदिक हिंसेला सोडून

इतर लौकिक कायिक-वाचिक-मानसिक परपीडा, जाति, देश, काल इत्यादिकांनीं मर्यादित न करितां, वर्ज करणें ही अहिंसा होय, असाच त्याचा फलितार्थ निघतो.

वैदिक हिंसा, मग ती चर अन्नाची असो कीं अचर अन्नाची असो, वेदविहित असल्यामुळेंच हिंसा नव्हे. शिवाय ती क्रोधानें व साहंकारानें होत नाहीं; तर वेदानें सांगितलेली असल्यामुळें केवळ कर्तव्य ह्मणूनच होते. त्यामुळें त्या हिंसेनें 'मीं अमुक प्राण्याची हिंसा केली,' असा बुद्धि-लेप, असा संस्कार, चित्तांत रहात नाहीं व अवैदिकांनाही मान्य झालेल्या श्रीमद्भगवद्गीतेंत 'यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते। हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते' ह्मणजे ज्याला अहंकृत भाव नसतो, मीं हें अमुक केलें, मी या कर्माचा कर्ता आहें, अशी भावना नसते व ज्याची बुद्धि तें कर्म केल्यानंतर माझ्या हातून हा अमुक दोष झाला आहे, असें वाटून लिप्त होत नाहीं, त्यानें वस्तुतः या सर्व लोकांना जरी मारलें तरी तो हिंसक होत नाहीं. ह्मणजे लौकिकदृष्ट्या जरी ती हिंसा असली तरी पारमार्थिक दृष्ट्या हिंसा नव्हे. याविषयीं 'अशुद्धमिति चेन्न शब्दात्' (ब्रह्मसूत्र अ. ३, पा. १ सूत्र २५.) असें व्यासांनीं ह्मटलें आहे, व त्याचा अर्थ—अहो, पण ज्योतिष्टोमादिकर्म पशुहिंसादिसंबंधामुळें अशुद्ध आहे. यास्तव यज्ञाच्या बलानें स्वर्गांत जाऊन तेथील भोग भोगून पुण्यक्षय झाला असतां पुनः या लोकीं येणाऱ्या अनुशयवान् जीवांचा दुःखानुभवाकरितां व्रीहि-यवादि स्थावरान्त योनींत मुख्यच जन्म होतो, असें ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण विधिशास्त्र त्याला प्रमाण आहे. वेद धर्माचें विधान व अधर्माचा निषेध करण्याकरितां प्रवृत्त झाला आहे व त्यानेंच ज्योतिष्टोमादिधर्मांचें विधान केलें आहे. विधानावरूनच तो धर्म आहे, असें ठरतें. अर्थात् त्यांतील प्रत्येक कर्म धर्मच असणें युक्त आहे.

त्यामुळें तें दुःखाचें निमित्त होऊं शकत नाहीं आणि अशा विहित कर्मांनाही अधर्म समजल्यास गुरूनें शिष्याला किंवा पुत्राला विद्याभ्यास, सद्गुण इत्यादिकांकरितां ताडन करणें, राजानें किंवा त्याच्या प्रतिनिधीनें अपराध्यांना वधशिक्षा करणें, राजादिकांच्या आज्ञेनें राजाच्या भृत्यांनीं वध्य पुरुषांना मारणें, इत्यादि सर्व अधर्मच होतील. याविषयीं अधिक विचार आम्ही लवकर प्रसिद्ध होणाऱ्या बौद्धदर्शनांत करणार आहों. यास्तव येथें अधिक विस्तार करीत नाहीं.

सारांश, मनुष्यामध्यें दया हा विशेष गुण आहे व ज्याची हिंसा करावयाची, त्याची दया आली असतां ती हिंसा होणें शक्य नाहीं. यास्तव दयेचा परिणाम अहिंसेमध्यें होतो, असें ह्मणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. दुसऱ्या जीवांनाही मरणाचें भय वाटतें व त्यांनाही कोणी मारूं लागल्यास आपल्याप्रमाणें दुःख होणें साहाजिक आहे. हा विचार मनुष्याच्याच मनांत उद्भवणें शक्य आहे. यास्तव अहिंसेचा अधिकारही त्यालाच आहे. इतर जीवांना नाहीं.

बरें, मनुष्य हा प्राणी कुत्रे, मांजर, कावळा, इत्यादिकांप्रमाणें दोन्ही प्रकारचें अन्न खाणारा आहे ह्मणून ह्मणावें, तर तो त्यांच्याप्रमाणेंच आपलें चर भक्ष्य पाहतांच त्याच्यावर उडी घालून जसेंच्या तसेंच खात नाहीं. दोन्ही प्रकारचें अन्न खाणाऱ्या प्राण्यांपुढें दोन अन्नें एकाच वेळीं ठेवल्यास ते चर अन्नाकडेच अगोदर जातात, व तें अलभ्य आहे, असें वाटल्यासच मांसाहाऱ्यांच्या दृष्टीनें निःसत्त्व व वनस्पत्याहाऱ्यांच्या दृष्टीनें सात्त्विक असलेल्या अचर अन्नाकडे वळतात. त्यांना पुष्कळ दिवस नुसतें मांसच जरी मिळालें, तरी वनस्पत्याहाराकरितां ते कधीं अडून रहात नाहींत. पण मनुष्याची स्थिति तशी नाहीं. तो वनस्पत्याहारच स्वभावतः अधिक ग्राह्य आहे, असें समजून नेहमीं त्याच्या योगानेंच देहनिर्वाह करतो व मांसाहार केवल

जिह्वालौल्य भागविण्याकरितांच, कदाचित् किंवा नेहमीं, त्याला प्रिय होतो. नुसत्या मांसाहारावर त्याला महिनेच्या महिने काढतां येत नाहींत. आतां कांहीं रानटी किंवा मांसाहार ज्यांना अधिक सुलभ आहे असे कांहीं सुधारलेलेही मानुष नुसत्या मांसाहारावरच निर्वाह करितात हें खरें; पण जेथें वनस्पत्याहार दुर्लभ असतो तेथेंच प्रायः असा प्रकार आढळतो. कुत्रा, मांजर इत्यादि प्राणी जसे स्वभावतःच अन्नाला सोडून मांसाकडे वळतात, तसे मनुष्य दोन प्रकारचे आहार पुढें असतांना त्यांतील स्वादिष्ट अन्नाला सोडून सहसा मांसाकडे वळत नाहींत. आणि जरी कोणी एकादा अधिक अभ्यासामुळें मांसाकडे वळला, तरी त्याला अन्न सर्वथा सोडवणार नाहीं.

शिवाय मांस न खाणाऱ्या लोकांना मांसाकडे पाहतांच जशी घृणा येते, व तें त्याच्या तोंडापुढें कोणी बलात्कारानें नेल्यास उलटी येते, त्याप्रमाणें वनस्पत्याहार करणाऱ्या धन्याच्या सहवासामुळें प्रायः मांस न खाणाऱ्या कुत्र्यांना, मांजरांना मांस पाहतांच उलटी येत नाहीं; उलट धन्याच्या येथें तो पदार्थ कधीं मिळत नसल्यामुळें मांसाशनाची संवय जरी मोडली असली, तरी जेव्हां जेव्हां त्याचें अकस्मात् दर्शन होतें तेव्हां तेव्हां मांस व अन्न या दोहोंचें सेवन करणारे प्राणी त्याच्याकडे धांव मारल्यावांचून रहात नाहींत. पण केवल वनस्पत्याहार करणारा माणूस मांसाकडे नुसतें पाहणारही नाहीं, इतकेंच नव्हे तर त्याला पाहून तो दूर सरेल, थूः थूः करील, नाकाला पदर लावील व त्याला स्पर्शही झाल्यास माझा देह अपवित्र झाला असें समजेल. तस्मात् या व अशाच दुसऱ्याही अनेक कारणांनीं मनुष्य स्वभावतः मांसाहारी, चर अन्न खाणारा, आहे असें सिद्ध होत नाहीं. मांसामध्यें पुष्कळ गुण आहेत; मांसाहारी लोक शूर असतात; मांस अन्नापेक्षां अधिक रुचकर असतें व वसिष्ठादि मांसभक्षक असूनही सात्त्विक

मुनि होऊं शकले. यास्तव तें खाण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं, असें कोणी ह्मणतील; पण त्याचें उत्तर असें.—मांसामध्यें जसे कांहीं गुण आहेत तसे पुष्कळ दोषही आहेत; वनस्पत्याहारी जरी हिंसाप्रभृति क्रूर कर्में करण्याइतके शूर नसले, अथवा फारसे व्यवहारशूर नसले तरी निग्रही असतात; परमार्थशूर असतात. त्यांचे विचार राजस नसतात. त्यांच्या कृतीनें जगांत क्षोभ उत्पन्न होत नाहीं. मांस जरी रुचकर असलें तरी केवल जिह्वेची तृप्ति करणें एवढीच इतिकर्तव्यता न समजणाऱ्या लोकांना मांसाशन करण्यास 'तें रुचकर आहे,' एवढेंच कारण पुरेसें वाटणार नाहीं. केवल रुचीच्याच दृष्टीनें पाहिल्यासही मांसाहून दूध-साखर, तूप, गहूं इत्यादि पदार्थ, द्राक्षें, अंगूर, डाळिंबें, अंजीर, संत्री इत्यादि फळें अगदींच अस्वादिष्ट असतील असेंही नाहीं. वसिष्ठादिक मांसभक्षक होते, असें जरी कदाचित् प्रमाणतः सिद्ध झालें, व ते मांसाशन करीत असतांनाही जरी महासात्त्विक असूं शकले, तरी त्यांच्याहून आमची प्रकृति अन्यप्रकारची असल्यामुळें, त्यांच्यामध्यें आमच्यापेक्षां अधिक मानसिक बल असल्यामुळें व त्यांची सर्वच परिस्थिति आह्मांहून अगदीं विपरीत असल्याकारणानें आह्मांस याच एका कामांत त्यांचें अनुकरण न करितां तैत्तिरीय आरण्यकाच्या शीक्षाध्यायांत 'यान्यस्माकं सुचरितानि तानि त्वयोपास्यानि नो इतराणि' ह्मणजे 'आह्मां गुरूंचीं जीं सुचरितें (शुभ आचरणें) असतील त्यांचेंच तूं अनुष्ठान करावेंस. इतर ह्मणजे अशुभ आचरणांचें अनुष्ठान करूं नयेस' असें सांगितल्याप्रमाणें त्यांच्या सुचरितांचेंच अनुकरण करणें उचित होय.

आतां कोणी वैद्यशास्त्रकोविद यावर असें ह्मणतील कीं, मनुष्यांनीं मांस न खाणें ह्मणजे नुसतें वेडेपण आहे. कारण दुधामध्यें सुद्धां मांसाचे सूक्ष्म अवयव असतांत, असें सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें पाहिल्यांस

आपणांला दिसतें. शिवाय दुध, तूप, गहूं, डाळ इत्यादि पदार्थांत जें पोषक द्रव्य असतें, तेंच मांसांत असतें. तेव्हां दुग्धादि पदार्थ यथेच्छ भक्षण करणाऱ्यांना मांस खाण्यास कांहीं प्रत्यवाय दिसत नाहीं. शरीर-पीडेच्या दृष्टीनें जरी विचार केला तरी दूध काढतांना गायीला व दळतांना, कांडतांना, शिजवितांना धान्यांतील जीवांना पीडा होतेच. तस्मात् हिंसा अपरिहार्य आहे असें ह्मणावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण दूध काढतांना गायीला थोडेसें दुःख होत असेल; नाहीं असें आह्मी ह्मणत नाहीं. पण तें अपरिहार्य असून तें तेवढें सहन करणें भाग असतें. गायीचें वत्स जेव्हां दूध पितें तेव्हांही गायीला तसें दुःख होतच असलें पाहिजे. तेव्हां त्या स्वाभाविक गोष्टीला प्रतिबंध कोण कसा करणार? शिवाय स्तनाला कांहीं क्षत झालेलें असल्यावांचून दूध काढतांना गायीला फारसें दुःख होण्याचा संभव नाहीं. उलट तें न काढल्यासच तिला अधिक वेदना होण्याचा संभव आहे. याविषयीं व्यवहारदक्षांना अधिक सांगण्याची आवश्यकता नाहीं. धान्यादिकां-तील जीव अंतःकरणाच्या अभावीं व्यक्त नसतो, अव्यक्त असतो; शरीर बनून त्यांत जेव्हां अंतःकरण व्यक्त होतें, तेव्हां जीवभाव प्रकट होतो. तस्मात् धान्याला दुःख होत नाहीं. दूधांत मांसाचे तुकडे दिसत असतील; पण त्यांचा रंग कसा असतो? मांसासारखा लाल असतो का? आणि तो जर तसा नसेल तर ते मांसाचेच अवयव, दुधाचे नव्हेत ह्मणून कशावरून? दूध रक्ताचा परिणाम आहे; त्यामुळें त्यांत रक्ताप्रमाणेंच कांहीं गोळे दिसणें साहजिक आहे. पण रक्ताचे मनावर होणारे परिणाम व दुधाचे परिणाम यांत किती अंतर असतें बरें? शिवाय एखाद्या प्राण्याची हिंसा केल्यावांचून त्याचें मांस खातां येत नाहीं. दूध संपादन करावयाचें झाल्यास तशी हिंसा करावी लागत नाहीं. आतां दूध, गहूं इत्यादि पदार्थांतही मांसांत असलेलींच

द्रव्यें असतात हें खरें; पण पोषकद्रव्यें भरपूर असूनही त्यांपासून मनावर मांसासारखा अनिष्ट परिणाम होत नाहीं. ह्मणून तर आह्मी वैदिक त्यांचाच अंगीकार करून अनेक दोषांनीं भरलेलें मांस वर्ज्य समजतों.

सारांश, विचारी मनुष्याला मांसाहार जसा स्वभावप्राप्त नव्हे, तसाच तो अनेक दोषयुक्त व ह्मणूनच त्याच्या पारमार्थिक हिताचा विघातक असल्यामुळें इष्टही नव्हे. आतां तो पुष्कळ लोक करितात, हें कांहीं त्याच्या हितकर्तृत्वाचें लक्षण नव्हे. तस्मात् चर अन्न कांहीं हिंस्र जीवांकरितांच असून अचर अन्न दुसऱ्या सर्व प्राण्यांना साधारण आहे. निदान निसर्ग तरी असा आहे, असें ह्मटल्यावांचून रहावत नाहीं.

असो; ईश्वरानें लोकपालांकरितां उत्पन्न केलेलें तें जगत् पळूं लागलें. ह्मणजे मांजराच्या पुढें उत्पन्न केलेला उंदीर, हा माझा मृत्यु आहे, मला खाणारा आहे, असें समजून मागें पळूं लागला. तेव्हां त्या अन्नाचा अभिप्राय ओळखून लोक व लोकपाल यांचा संघात (शरीरेंद्रियरूप पिंड) त्या आपल्या अन्नास वाणीच्या व्यापारानें ग्रहण करण्याची इच्छा करूं लागला. पण त्याच्या योगानें ह्मणजे नुसत्या भाषणानें अन्नाचें ग्रहण करण्यास तो समर्थ झाला नाहीं. पण हें कशावरून ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों.—तो प्रथम उत्पन्न झालेला समष्टि पिंड जर वाणीनें अन्नाला ग्रहण करण्यास समर्थ झाला असता तर आपण सर्व लोक, हें त्याचें कार्य असल्यामुळें, कारणगुण कार्यांत अनुवृत्त होतात, या न्यायानें आपणही सर्व 'अन्नं' असें ह्मणूनच तृप्त झालों असतों. खरोखर अशी जर गोष्ट घडली असती तर आपण किती अनर्थांतून सुटलों असतों बरें! पण आह्मांला या संसारांत होईल तितकें दुःखच व्हावें अशी नियति असल्याकारणानें व तें झाल्यावांचून

आपणाला परमार्थाची, स्वरूपाची आठवणही होणें अशक्य असल्या-मुळें नियंत्यानें मुद्दाम दुःखाचीच योजना केलेली दिसते. ह्मणजे तें दुःखही परिणामीं हितावह आहे. असो; त्या प्रथम उत्पन्न झालेल्या विराडात्म्यानें प्राण, चक्षु, श्रोत्र, त्वचा, मन, उपस्थ इत्यादिकांच्या व्यापारानें तें अन्न ग्रहण करण्याची इच्छा केली. पण ती पूर्ण झाली नाहीं. ती जर पूर्ण झाली असती तर त्याच्या ज्या इंद्रियव्यापारानें अन्नाचें ग्रहण झालें असतें, त्या इंद्रियाच्या व्यापारानेंच सर्व प्राणी तृप्त झाले असते.

शेवटीं मुखच्छिद्रांतून आंत जाणाऱ्या अपान वायूच्या योगानें त्यानें अन्न ग्रहण करण्याची इच्छा केली व त्यांत तो यशस्वी झाला. अर्थात् अन्नभक्षण करणें हा धर्म श्वसन या व्यापारानें युक्त अस-लेल्या प्राणाचा आहे. तो आत्म्याचा स्वाभाविक धर्म नव्हे, हें या वर्णनाचें तात्पर्य आहे. ज्यापक्षीं त्यानें अपानाच्या योगानें अन्नभक्षण केलें, त्यापक्षीं अपान वायु अन्नाचा ग्राहक आहे. दुसऱ्या श्रुतींतही त्याला 'अन्नायुः ह्मणजे अन्नाचें बंधन, अन्न हेंच ज्याचें जीवन आहे, असा,' असें ह्मटलें आहे ११.

येणेंप्रमाणें वरील कथानकांत भोगादिकांचे साधनभूत लोक, भोगाचें आयतन–स्थान, असें समष्टि व्यष्टि शरीर, भोगांचीं उप-करणें, अशा वाक्, प्राण इत्यादिकांच्या समष्टिशरीरांत लोकपालत्वानें व व्यष्टिशरीरांत इंद्रियाधिष्ठातृत्वानें स्थित असलेल्या देवता, भोग घेण्या-विषयीं प्रेरणा करणाऱ्या अशनाया व पिपासा, त्यांच्याकडून प्रेरित झालेल्या इंद्रियांचा शब्दादिविषयभोग व अपानवृत्तिमान् प्राणाचा अन्नग्रहणरूप भोग, यांची उत्पत्ति आत्म्याच्या संसारित्वाची सिद्धि व्हावी, ह्मणजे त्यानें संसारी व्हावें, ह्मणून सांगून आतां संसारी

भोक्त्याचें प्रदर्शन करण्याकरितां पुढील वर्णन आरंभितात—

जीवाभावे वृथा सर्वमित्यालोच्य परेश्वरः ॥
शिरोमध्यं विदार्यात्र प्राविशज्जीवरूपतः ॥ १२ ॥

अन्वयः—किंतु जीवाभावे सर्वं वृथा इति आलोच्य परमेश्वरः शिरोमध्यं विदार्य अत्र जीवरूपतः प्राविशत् ॥

अर्थ—परंतु जीवाच्या अभावीं हें सर्व व्यर्थ आहे, असें आलोचन (विचार) करून परमेश्वर मस्तकाचा मध्यभाग विदीर्ण करून त्यांत जीवरूपानें प्रविष्ट झाला १२.

विवरणः—ज्याप्रमाणें एकादा नगराचा स्वामी आपलें नगर, त्यांत राहणारे लोक, व त्यांचें रक्षण करणारे अधिकारी यांच्या स्थितीची योजना करतो, त्याप्रमाणें लोक व लोकपाल यांच्या संघाताची स्थिति अन्नाधीन करून ईश्वर पुनः असा वितर्क करूं लागला. पण हें सर्व भाषणादिकार्य, व हा शरीरेंद्रियसमूह धडधडीत जड व त्यामुळेंच दुसऱ्या कोणा चेतनाच्या उपयोगीं पडणारा, असा असल्यामुळें मजवांचून कसा राहूं शकेल? कारण मींच अर्थाची इच्छा करणारा विषयी आहें, आणि तो मीच जर नसलों, तर नुसतें वाणीनें केलेलें भाषणादि कार्य व्यर्थ होईल. कारण कोणत्याही इंद्रियानें आपलें कार्य जरी केलें, तरी तें ज्याच्याकरितां करावयाचें तोच जर नाहीं तर त्याचा उपयोग काय? समजा कीं, एकाद्या नगरांतील लोक राजाला उद्देशून त्याची मोठी पूजा करीत आहेत, किंवा स्तुति करीत आहेत, पण तेथें मुळीं राजाच नाहीं तर त्यांचा काय उपयोग? त्याचप्रमाणें मी जर या समूहाचा स्वामी नसलों, त्या समूहाच्या योगानें घडलेल्या अथवा न घडलेल्या कर्मांचा व त्याला प्राप्त होणाऱ्या त्यांच्या फलाचा साक्षी नसलों, तर त्यांचा (कर्मांचा) कांहीं उपयोग नाहीं. फार काय, पण प्रेरक स्वामीच्या अभावीं तीं होणेंही सर्वथा अशक्य आहे. कारण पुरुष आपल्या प्रयोजनसिद्धीकरतांच वागादि

इंद्रियांस प्रेरणा करीत असतो. यास्तव त्याच्या अभावीं त्यांचें कार्य संभवत नाहीं. तस्मात् नगराचा जसा स्वामी, त्याप्रमाणें मी भोक्ता जीव यांत असणें अवश्य आहे. मला यांत अवश्य राहिलें पाहिजे.

शिवाय वागादि इंद्रियांच्या व्यवहाराकरितां जसें मला या शरीरेंद्रियसंघातांत शिरणें अवश्य आहे, त्याप्रमाणेंच आपलें स्वरूप कसें आहे, तें साक्षात् कळावें ह्मणूनही मला यांत प्रवेश करणें उचित आहे. कारण शरीर व इंद्रियें यांच्या साहाय्यावांचून माझें स्वरूपही स्पष्ट कळणें शक्य नाहीं. यास्तव मी कोण? माझें शरीर काय आहे? व मी स्वामी कोणाचा? हें समजण्याकरितां मला यांत प्रवेश केला पाहिजे. कारण एकादा राजा जसा आपल्या राजधानींत जाऊन आपल्या अधिकारी भृत्यांनीं केलेलें अथवा करावयाचें असूनही न केलेलें कृत्य पाहतो, त्याप्रमाणें मीही या शरीरेंद्रियसमूहांत शिरून रागादिकांनीं केलेलें भाषणादि जर न जाणलें, तर मला कोणीही हा अशा स्वरूपाचा आहे, असें जाणणार नाहीं. पण तेंच, मी प्रवेश केल्यास—या समूहांतील जो हा कोणी हें वागादि इंद्रियांचें भाषणादि कार्य आहे, असें जाणतो, तो सद्रूप, ज्ञानरूप आहे, अशा प्रकारें मी सर्वांच्या ज्ञानाचा विषय होईन. कारण भाषणादि कार्य माझ्या साठींच व माझ्या निमित्तानेंच होणार हें उघड आहे. ह्मणजे ज्याप्रमाणें खांब, भिंत, वांसे, कवलें इत्यादि वस्तूंचा समूह (ह्मणजे घर) त्याहून अगदीं विलक्षण, तो ज्याच्या उपयोगी आहे, ज्यानें संकल्प, क्रिया, इत्यादिकांनीं त्याला केलें आहे, अशा स्वामीकरितां असतो, त्याप्रमाणें हा शरीरेंद्रियसमूहही त्याहून अगदीं विलक्षण अशा कोणा स्वामीकरितांच असला पाहिजे हें उघड होय. जड वस्तूंचा समूह चेतन पुरुषाच्या प्रयत्नानेंच होतो व तो स्वतःच्या स्वामीच्या उपभोगाचें साधन होतो, असें आपण नेहमीं पाहतों. यास्तव वरील अनुमान अनुभवानुगृहीत आहे. अनुभवानुग्रहीत ह्मणजे

अनुभवाचा ज्याच्यावर अनुग्रह आहे, अनुभवाचें ज्याला पाठबळ आहे, असा. अनुभव हेंच एक प्रमाण असून इतर सर्व प्रमाणें त्याच्या अनुग्रहानेंच सत्प्रमाणें होत असतात.

असो; जीवावांचून, मजवांचून हें सर्व (शरीर) व्यर्थ आहे, निरुपयोगी आहे; शवासारखें किंवा ओसाड घरासारखें आहे, त्यामुळेंच त्याची स्थितिही मजवांचून होणार नाहीं; यास्तव मला यांत प्रवेश केला पाहिजे असें आत्म्यानें ईक्षण केलें. पण 'मी आतां कोणत्या मार्गानें यांत जाऊं? यांत जाण्याचे दोन मार्ग दिसतात. एक पावलांकडून व दुसरा मस्तकाच्या द्वारा. त्यांतील कोणत्या योग्य मार्गानें मीं जावें बरें? असा विचार करून तो पुनः ह्मणाला ' मी माझ्या भृत्याच्या मार्गानें जाणार नाहीं. माझीं सर्व कार्यें करण्यासाठीं मीं प्राणाला नियुक्त केलें आहे. राजाच्या प्रधानाप्रमाणें तो माझा मुख्य अधिकारी भृत्य (सेवक) आहे. तो पायांकडून प्रवेश करून शरीराला धारण करतो. (कारण पूर्व अध्या. यांत ' प्रपदाभ्यां प्रापद्यत ' या ठिकाणीं प्राणरूप क्रियाशक्ति हीच ज्याची उपाधि आहे अशा ईश्वराचा दोन्ही पादाग्रांतून शरीरांत प्रवेश सांगितला आहे व आतां त्याच ज्ञानशक्तिप्रधान देवाचा मस्तकांतील छिद्रांत प्रवेश झाला, असें सांगावयाचें आहे.) यास्तव त्याच्या पादाग्र, या मार्गानें न जातां आपणाला बाकी राहिलेल्या ह्मणजे ज्यांतून कोणीही भृत्य गेलेला नाहीं अशा मस्तकांतील छिद्रानेंच यांत प्रवेश करणें उचित आहे. ' असा अगोदर निश्चय करून स्रष्टा ईश्वर मस्तकावर मध्यभागीं भोंक पाडून आंत शिरला. विदारण केल्यामुळें त्या द्वाराला विदृति असें ह्मटलें आहे. डोक्यावर नेहमीं तेल घालीत असलें ह्मणजे त्याचा रसही कळूं लागतो. डोक्यावर घातलेलें तेल कडु आहे कीं गोडें आहे, खोबऱ्याचें आहे कीं तिळाचें आहे, हें आंत समजतें. कारण डोक्यावर घातलेलें तेल त्या छिद्राच्या द्वारा आंत शिरून रसनेंद्रियापर्यंत येऊन पोंचलें ह्मणजे

त्याचा रस कळतो. ही गोष्ट असंभवनीय आहे, असें समजूं नये. ताळूवर नेहमीं तेल ठेवणारांना थोड्याच दिवसांत याचा प्रत्यय येऊं लागतो.

असो; हें आत्म्याच्या प्रवेशाचें द्वार नान्दन या नांवानें श्रुतींत प्रसिद्ध आहे. कारण श्रोत्रादि इतर द्वारें हे सर्व साधारण मार्ग आहेत. ते भृत्याच्या मार्गासारखे सामान्य मार्ग आहेत. ह्मणूनच ते समृद्ध नाहींत. आनंदाला फारसे कारण होत नाहींत. परंतु राजाच्या मार्गासारखें हें नान्दन द्वार केवल परमेश्वराचेंच आहे. ह्मणून तें मोठें समृद्ध आहे. या द्वारानें परत परब्रह्मामध्यें जाऊन पुरुष आनंदित होतो. त्यामुळेंच त्याला नंदन, (नांदन) असें ह्मटलें आहे. आतां आत्म्याचा हा प्रवेश ह्मणजे काय असा एक प्रश्न येथें उद्भवतो. पण त्याचें उत्तर या अनुभूति-प्रकाशाच्याच तैत्तिरीयोपनिषद्व्याख्यानरूप दुसऱ्या अध्यायांत सविस्तर द्यावयाचें असल्यामुळें येथें विस्तार करीत नाहीं १२.

आतां तोच जीव कां झाला, तें सांगतात–

प्राणानां धारकः कर्ता चेतनो जीव उच्यते ॥
आनखाग्रमहंकारश्चिद्व्याप्तश्चेतनोऽभवत् ॥ १३ ॥

अन्वयः—प्राणानां धारकः, कर्ता, चेतनः, जीवः उच्यते, आनखाग्रं चिद्व्याप्तः अहंकारः चेतनः अभवत् ॥

अर्थः—तो प्राणांचा धारक आहे, कर्ता व चेतन आहे, ह्मणून त्याला जीव ह्मणतात. नखाग्रापर्यंत चैतन्यानें व्यापलेला अहंकार चेतन झाला आहे १३.

विवरणः—मस्तकाच्या मध्यभागीं छिद्र करून त्याच्या द्वारा स्वतः उत्पन्न केलेल्या शरीरांत जीवरूपानें तो (आत्मा) प्रविष्ट झाला. प्राणांचें ह्मणजे इंद्रियशक्तींचें धारण करणें या उपाधीमुळें, या क्रियेमुळें त्याला जीव ही संज्ञा येते. अर्थात् चेतनाला कांहीं काल प्राणधारण या निमित्तामुळेंच प्राप्त होणारें जीवत्व स्वाभाविक नव्हे. शरीर व इंद्रियें

योंच्याशीं तादात्म्य पावून त्यांतील देहादिकांना ' मी ' व इंद्रियादिकांना हीं माझीं ' असें ह्मणणारा तोच कर्ता आहे. शरीर जड ह्मणून कर्ता नव्हे व सामान्य चिति असंग व निर्विकार ह्मणून कर्त्री नव्हे. पण त्या दोघांचा अन्योन्यभाव झाला ह्मणजे देहादिविशिष्ट चिति कोणत्याही कार्याची कर्त्री होते. कार्य करावयाचें झाल्यास त्याला एक प्रेरक व दुसरें प्रेर्य (ज्याला कार्य करण्याची प्रेरणा करावयाची तें) यांचीं आवश्यकता असते. प्रेरक नेहमींच चेतन असावा लागतो. तो जड असून चालत नाहीं, व प्रेर्य नेहमींच जड असतें. तें चेतन असूं शकत नाहीं. ह्मणूनच चेतन स्वतंत्र व जड परतंत्र. एक स्वतंत्र दुसऱ्या स्वतंत्राला प्रेरणा करूं शकत नाहीं. कारण स्वतंत्रही प्रेर्य झाल्यास त्याचें स्वातंत्र्य नाममात्र आहे, असेंच नाहीं का होणार ? तस्मात् प्रेरक चेतन व प्रेर्य जड असतें, हा अबाधित सिद्धान्त होय.

व्यवहारांतही एक मतिमान् दुसऱ्या अनेक जडबुद्धींस आपले भृत्य करून ठेवतो. त्यांच्याकडून वाटेल तसें कार्य करवून घेतो असें आपण पाहतों. तेव्हां सचेतनामध्येंही जाड्य हा दोष अधिक असल्यास जर असा अनर्थ होतो तर स्वयंसिद्ध जड वस्तूंविषयीं काय बोलावें ?

यावर कोणी ह्मणेल कीं जड प्रेरक होतच नाहीं, हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण लोहचुंबक स्वतः जड असून तो लोखंडाला गति देऊं शकतो, असें आपण पाहतों; तर तें व्यर्थ आहे. कारण लोहचुंबक जड असल्यामुळेंच प्रेरक होऊं शकत नाहीं. तर मग तो लोखंडाला गति कशी देऊं शकतो ? ह्मणून ह्मणाल तर तो त्याला गतिही देऊं शकत नाहीं, असें आमचें मत आहे. तो लोखंडाला आपल्याकडे आकर्षण करून घेतो ह्मणून ह्मणाल तर त्याला आह्मी गतिच समजत नाहीं. प्रेरणा याचा मुळीं अर्थच असा, कीं आपल्या कांहीं लाभाकरितां दुसऱ्या, स्वतःच्या अधीन असलेल्या वस्तूला कार्य करावयास लावणें.

लोहचुंबक जड असल्यामुळेंच त्याला आपला लाभ किंवा अलाभ कळणें शक्य नाहीं, व लोखंड त्याच्या स्वाधीनही नसतें. यास्तव तो त्याचा प्रेरक नव्हे. शिवाय प्रेरक प्रेर्याला एकाच प्रकारें प्रेरणा करील, असाही नियम नसतो. तर तो कधीं त्याला आपल्यापासून दूर जावयाची प्रेरणा करतो, कधीं जवळ आणतो, कधीं कांहीं करवितो, तर कधीं कांहींच करवीत नाहीं. मिळून तो त्याला स्वेच्छेनें अनेक प्रकारें वागवितो. पण लोहचुंबकामध्यें तसें सामर्थ्य नसतें. तो लोखंडाला नुसतें आकर्षण करतो, एवढेंच; त्याच्याकडून दुसरें कांहीं करवूं शकत नाहीं. ह्मणूनच तो त्याचा प्रेरक नव्हे. आतां लोहचुंबकाला आपल्याहून कमी प्रमाणाच्या लोखंडाला आकर्षण करतां येणें, हा नुसता त्याचा स्वभाव आहे. सखल जमिनीवर चालूं लागणें, वाहूं लागणें, हा जसा पाण्याचा स्वभाव आहे, तसाच लोहचुंबकाचा तो स्वभाव आहे. तस्मात् चेतनच प्रेरक होऊं शकतो, जड नाहीं.

पण यावरही कोणी ह्मणेल कीं, इंद्रियें चेतन आहेत कीं जड? चेतन आहेत असें ह्मटल्यास 'आत्माच चेतन असून इतर सर्व अचेतन आहे, हा सिद्धान्त बाधित होणार व जड आहेत असें ह्मटल्यास तीं स्वविषयांकडे पुरुषास प्रवृत्त कशीं करतात? तर या प्रश्नांचें उत्तर असें–इंद्रियें जडेच आहेत. कारण परतंत्र वस्तु जड असते, असें आह्मीं वर ह्मटलेंच आहे. शिवाय इंद्रियें हीं विषयग्रहणाचीं साधनें आहेत. साधनें नेहमीं जड असतात. माझ्या हातांतील लेखणीप्रमाणें. लेखणी हें लिहिण्याचें साधन आहे व तें जड आहे, हें सर्वांना माहीत आहे. यास्तव सिद्धान्तविरोध, अथवा अभ्युपगमविरोध हा दोष येत नाहीं. तर मग तीं पुरुषाला आपापल्या विषयांकडे कशीं प्रेरणा करूं शकतात, ह्मणून विचाराल तर सांगतों. पुरुषाला तीं प्रेरणा करीत नाहींत. नुसतें त्याला विषयाचें वर्तमान

पोंचवितात. येथें पुरुष ह्मणजे जीव, स्थूल-सूक्ष्म शरीरविशिष्ट चेतन, असें जाणावें. तोच आपणाला 'मी' असें ह्मणत असतो. त्याचें वर्णन पुढें सविस्तर येईल. असो; इंद्रियदूतांच्या द्वारा विषयरूपी भक्ष्याची बातमी पोंचतांच जीवरूपी मृगराज (सिंह) आपल्या मन या सेनाध्यक्षाला त्या विषयभक्ष्याचें परीक्षण करावयास सांगतो. तो आपल्या मती-प्रमाणें त्याचें निरीक्षण करून मुख्य अमात्याला (बुद्धीला) त्याचे गुण-दोष कळवितो. अमात्यही आपल्या अकलेप्रमाणें त्याच्या ग्राह्याग्राह्य-तेचा निश्चय करून जीवराजाला त्याप्रमाणें निवेदन करतो. अथवा हा सर्व प्रकार त्या राजाच्या समक्षच होत असल्यामुळें त्याला तो न सांग-तांच कळतो. तो (राजा) अमात्य, सेनापति व दूत यांना क्रमानें प्रेरणा करून विषयभक्ष्य संपादन करतो आणि त्या भोग्याच्या योग्यतेप्रमाणेंच जीवाला त्याच्या भोगापासून सुख किंवा दुःख हें फळ मिळतें. वस्तु-स्थिति अशी असल्यामुळें इंद्रियें पुरुषाला विषयांकडे प्रेरितात, हें ह्मणणें भ्रामक आहे.

तस्मात् वर सांगितल्याप्रमाणें सृष्टि करून एकाद्या नगरांत राजा जसा प्रवेश करतो त्याप्रमाणें प्रवेश करणारा परमेश्वरच या शरीरांत प्राणधारक जीव होतो, आणि तोच सर्व शुभाशुभ कर्मांचा कर्ता व चेतन आहे, हें ठरलें. केवल ह्मणजे निरुपाधिक आत्म्याला अथवा सामान्य चित्तीला कर्ता, जीव, भोक्ता, इत्यादि समजणें सर्वथा अनुपपन्न आहे. याविषयीं काठकोपनिषदांत (अ. १; वल्ली ३, मं. ४) 'आत्मेन्द्रिय-मनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः' ह्मणजे विवेकी जन शरीर, इंद्रियें व मन यांनीं युक्त असलेल्या आत्म्याला भोक्ता असें ह्मणतात, असें ह्मटलें आहे. त्याचें व्याख्यान केल्यावर श्रीशंकराचार्यांनींही 'न हि केवलस्यात्मनो भोक्तृत्वमस्ति। बुद्ध्याद्युपाधिकृतमेव तस्य भोक्तृत्वम्।' ह्मणजे केवळ आत्म्याला भोक्तृत्व नसतें. तर त्याचें भोक्तृत्व बुद्धि, शरीर

इत्यादि उपाधिकृतच आहे (स्वाभाविक नव्हे), असें ह्मटलें आहे. श्रीकृष्णानेंही 'तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः'। ह्मणजे कोणत्याही कायिक, वाचिक, मानसिक शुभाशुभ कर्मांचे शरीरादि पांच हेतु असतांना जो केवल (निरुपाधिक) आत्म्याला कर्ता समजतो तो मूढ होय, असें अर्जुनाला श्रीगीतेच्या अठराव्या अध्यायांत (श्लोक १६) सांगितलें आहे.

असो; याप्रमाणें शरीरांत शिरलेले त्याचे तीन आवसथ आहेत. आवसथ ह्मणजे क्रीडास्थानें. जागरितसमयीं इंद्रियें हें त्याचें स्थान आहे. पण इंद्रियांमध्येंही उजवा नेत्र (गोलक) हें त्याचें मुख्य स्थान होय. ज्या अवस्थेंत पुरुष इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य पदार्थांना पाहतो, त्यांच्या धर्मांचें ग्रहण करतो, त्या अवस्थेला जागरित ह्मणावें. आपण जागरावस्थेंत सर्व व्यवहार–खाणें, पिणें, बोलणें, जाणें, येणें, पाहणें इत्यादि क्रिया बाह्य इंद्रियांच्या द्वाराच करतों, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव आत्मा जागरितांत आपल्या सर्व शक्तींसहवर्तमान नखशिखान्त देहांत व्यापून राहतो. तथापि उजव्या नेत्रांत (उजव्या चक्षुर्गोलकांत) त्याचें तेज इतर सर्व इंद्रियांहून अधिक अभिव्यक्त झालेलें असतें. आपण जागरावस्थेंत नेत्रांच्या द्वारा जितका व्यवहार करतों, तितका दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियानें करीत नाहीं. नेत्रगोलक आपल्या जितके उपयोगीं पडतात, तितके दुसरे कोणतेही उपयोगीं पडत नाहींत. ह्मणून नेत्रांच्या अभावीं प्राण्यांचें जितकें अडतें, तितकें दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियांच्या अभावीं अडत नाहीं. यास्तव जागरितसमयीं आत्म्याचें स्थान नेत्र आहे, असें ह्मणणें योग्यच होय. पण सामान्यतः नेत्र असें न ह्मणतां 'दक्षिण नेत्रच' त्याचें स्थान आहे, असें ह्मणण्याचें कारण काय ह्मणून विचाराल तर सांगतों. प्रायः डाव्या नेत्रापेक्षां उजवा नेत्र पाहणें या क्रियेमध्यें अधिक पटु असतो. ह्मणून दक्षिण नेत्र हें त्याचें स्थान सांगितलें

आहे. जागर सोडून आपण जेव्हां सुषुप्तींत जाऊं लागतों तेव्हां आत्म्याची शक्ति नेत्रांतूनच आंत जात आहेसें वाटतें व त्यामुळें आपले नेत्र मिटतात, हें प्रत्यक्ष सिद्ध आहे.

स्वप्नसमयीं आंतील मन (अंतःकरण) हें त्याचें स्थान आहे. स्वप्नाचे वेळीं मन कंठांत असतें. यास्तव कंठ हें त्या शरीरांत शिरलेल्या आत्म्याचें दुसरें स्थान होय. बाह्य इंद्रियें लीन झालेलीं असतांना आत्मा मनोमय विषयभोग ज्या अवस्थेंत घेतो ती स्वप्नावस्था. स्वप्न निव्वळ स्मरणरूप आहे, असें कोणी ह्मणतात. पण स्मरणाहून स्वप्नदर्शेत बरेंच अंतर दिसतें. एक तर स्मरण करणाऱ्या पुरुषाला स्वतःचें विस्मरण होत नाहीं. पण स्वप्न पहाणारा आपल्याला विसरतो. दुसरें, स्मृतीच्या वेळीं स्मृतीचा विषय प्रत्यक्ष नसतो. ह्मणजे आपणाला ज्याचें स्मरण होतें तो पदार्थ त्या स्मरणाच्या वेळीं आपल्या समोर नसतो. पण स्वप्नांत विषय सन्मुख असल्याचा भास होतो. त्यामुळेंच स्मरणापासून होणाऱ्या सुख–दुःखांचा वेग जसा मंद असतो तसा स्वप्नांतील विषयांपासून होणाऱ्या त्यांचा नसतो. तर जागरांतील इष्टानिष्ट विषयांच्या योगानें जसें क्रमानें सुख किंवा दुःख होतें, तसेंच तें स्वप्नविषयांपासूनही होतें. तिसरें, आपल्याला या जन्मीं ज्याचा अनुभव आलेला असतो त्याचेंच संस्कारद्वारा स्मरण होतें. पण स्वप्न या जन्मीं न अनुभविलेल्या पदार्थांचेंही भान करवितें. तस्मात् स्वप्नाला स्मृतिरूप ह्मणण्यापेक्षां विपरीत ग्रहणरूप भ्रम ह्मणणें अधिक सयुक्तिक होय. याविषयीं 'मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्'। (ब्रह्मसूत्र, अध्याय ३, पाद २, सूत्र ३) या व्याससूत्रावरील भाष्यांत अधिक चांगला विचार केला आहे, व त्याचें विवरण हा ग्रंथ संपतांच आह्मी सुरू करणार असलेल्या भाष्यविवरांत क्रमानें येणार आहे. यास्तव येथें अधिक विस्तार करीत नाहीं.

सुषुप्तिकाळीं हृदयाकाश हें त्याचें तिसरें स्थान आहे. हृदयाकाश

ह्मणजे हृदयानें मर्यादित झालेलें आकाश (अवकाशात्मक पांचवें भूत) उरःस्थळाच्या आंत असलेली पोकळी. अंतर्बाह्य अवकाशाला भूताकाश ह्मणतात. हृदयाकाशांत आत्म्याची अभिव्यक्ति होत असते. आत्मा जरी ब्रह्म असला ह्मणजे तो जरी सर्व जगभर पसरूनही उरलेला असला तरी प्रकाशाची अभिव्यक्ति जशी एकाद्या आधारावरच होणें शक्य आहे, त्याप्रमाणें त्याची अभिव्यक्ति केवल या हृदयाकाशांतच होते. तेंच एक त्याच्या स्वरूपास व्यक्त करण्यास योग्य स्थान आहे. छान्दोग्य उपनिषदांत 'सुषुप्तिसमयीं जीव ब्रह्माशीं मिळून जातो,' असें ह्मटलें आहे. यास्तव सुषुप्तींत तो ब्रह्मामध्यें असतो, हें जरी खरें आहे, तरी ब्रह्मही हृदयांत असल्यामुळें ब्रह्ममय झालेला जीवही तेथेंच असतो, असें समजणें अयुक्त नव्हे. सारांश, याप्रमाणें जीवरूपानें शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या आत्म्याचीं अशीं तीन (उजवा डोळा, कंठ व हृदयाकाश) क्रीडास्थानें आहेत.

किंवा पित्याचें शरीर, मातेचा गर्भाशय व आपलें शरीर अशीं त्याचीं तीन क्रीडास्थानें आहेत. त्यांचें वर्णन पुढें येईल. तसेंच जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति असे त्याचे तीन स्वप्न आहेत. यावर कोणी अशी शंका घेईल कीं, जागरितामध्यें अबाधित ज्ञानव्यवहार होतो, यास्तव ती अवस्था स्वप्न नव्हे; तर तें बरोबर नाहीं. कारण जागरित दशाही स्वप्नच आहे. कारण त्या अवस्थेंतही अनात्म वस्तूंचें ज्ञान जरी असलें तरी स्वात्म्याचा यथार्थ बोध नसतो. शिवाय त्या दशेंतही असत् वस्तूंचें दर्शन होतेंच. असत् ह्मणजे मिथ्या, बाधित होणाऱ्या वस्तू. जागरितांत अनुभवास येणारे पदार्थ स्वप्नांत, सुषुप्तींत व समाधींत अनुभवास येत नाहींत. तर ते स्वप्नांतील पदार्थांप्रमाणें त्या एका दशेंतच अनुभवास येतात व वस्तुतत्त्वाला आच्छादित करून असत् वस्तु भासविणें हेंच स्वप्नाचें लक्षण आहे. ह्मणून स्वाप्न पदार्थां-

प्रमाणें जागरित पदार्थही परमार्थ सत् नव्हेत. तर असत् आहेत. याविषयीं मोठा मतभेद आहे. सामान्यतः बाह्य सृष्टींतील पदार्थांतच आसक्त असलेल्या, त्यांचें जागरितसमयीं बाह्य इंद्रियांच्या द्वारा वारंवार दर्शन घेणाऱ्या व त्यांच्या योगानें अर्थक्रियेचा (सफल प्रवृत्तीचा) अनुभव घेणाऱ्या बहिर्दृष्टि पुरुषांना जगाचें मिथ्यात्व ऐकून मोठें भय वाटतें. पण सूक्ष्मदृष्ट्या विचार केल्यास त्यांत भय वाटण्यासारखें कांहीं नसतें. आह्मी 'अद्वैतसिद्धिसिद्धान्तसार' या ग्रंथांत आरंभींच परमार्थतः हें जग मिथ्याच कसें तें अगदीं स्पष्ट करून सांगणार आहों. त्यापूर्वीं या ग्रंथाच्या विवरणांतही पुढें त्याचें थोडेसें दिग्दर्शन होईलच. तात्पर्य, असद्वस्तूंचें दर्शन होत असल्यामुळें जागरितही स्वप्नच आहे. **गौडपादाचार्यांनींही** मांडुक्य उपनिषदावरील कारिकेंत '**अन्यथा** गृह्णतः स्वप्नो निद्रा तत्त्वमजानतः' ह्मणजे अन्यथा ग्रहण, विपरीत ज्ञान ज्याला होतें त्याचें तें स्वप्न व तत्त्वाला न जाणणें (अज्ञान) ही त्याची निद्रा होय, असें ह्मणून ज्यांत अन्यथाग्रहण होतें त्या जागरित व स्वप्न या दोन्ही दशा, हेंच स्वप्न आणि ज्यांत तत्त्वाचें ज्ञान होत नाहीं त्या जागरित, स्वप्न व निद्रा या तिन्ही दशा निद्रा होत, असें सुचविलें आहे.

असो; या तीन स्थानांत व स्वप्नांत क्रमानें आत्मभाव धरून राहणारा ह्मणजे ह्या अवस्था माझ्या असून मी अवस्थावान् आहें, असा अभिनिवेश धरणारा तो आत्मा आपल्या स्वाभाविक अविद्येमुळें दीर्घ काल गाढ निजून राहतो. हजारों अनर्थ कोसळून त्यांमुळें असह्य दुःख होत असलें तरी तो जागा होत नाहीं. आत्मतत्त्वाला स्मरत नाहीं १३.

असो; श्रीविद्यारण्यस्वामी पुढील चार श्लोकांत याचेंच वर्णन करितात —

अंतःकरणभागौ द्वावहंकारो मनस्तथा ॥
वृक्षस्य मूलमग्रं च यथा भागौ तथेक्ष्यताम् ॥ १४ ॥

अन्वयः—यथा वृक्षस्य मूलं अग्रं च इति द्वौ भागौ तथा अहंकारः मनः च इति द्वौ अन्तःकरणभागौ इति ईक्ष्यताम् ।

अर्थः—ज्याप्रमाणें वृक्षाचें मूळ व अग्र असे दोन भाग असतात, त्याप्रमाणें अहंकार व मन हे दोन अंतःकरणाचे भाग आहेत, असें पहावें.

चिद्बिंबप्रतिबिंबाभ्यां युक्तोऽहंकार एव तु ॥
चेतना प्राणभृत्तस्य हृन्निष्ठं करणं मनः ॥ १५ ॥

अन्वयः—चिद्बिम्बप्रतिबिम्बाभ्यां युक्तः अहंकारः एव तु चेतना प्राणभृत् । हृन्निष्ठं मनः तस्य करणम् ॥

अर्थ—चित् हें बिंब व अंतःकरणांत पडलेलें त्याचेंच प्रतिबिंब यांनीं युक्त असलेला अहंकारच चेतना व प्राणधारक आहे. हृदयांत राहणारें मन हें त्याचें साधन आहे.

विवरणः—अंतःकरण आकाशादि भूतांचें कार्य आहे. यास्तव तें जड असणार हें उघडच आहे. अर्थात् त्यांत भासणारें ज्ञान-चैतन्य हा त्याचा धर्म असणें सर्वथा युक्त नव्हे. ज्ञान व ज्ञेय हे दोन अगदीं विलक्षण पदार्थ किंवा धर्म आहेत. (आह्मी येथें वृत्तिज्ञानाला धर्म असें ह्मणत आहों, सामान्य स्वरूपज्ञानाला नव्हे, हें वाचकांनीं विसरूं नये.) त्यांतील एक ग्राहक असून दुसरा ग्राह्य आहे. आपण नेत्रांनीं पुस्तक पाहतों. रसनेंद्रियानें रस जाणतों. यास्तव आपण ग्राहक व पुस्तक आणि रस हे ग्राह्य होत. ग्राहक असेल तेव्हांच ग्राह्याचें ग्रहण होणार, हें उघड आहे. किंबहुना ग्राह्याचें अस्तित्वच ग्राहकाच्या अस्तित्वावर अवलंबून असतें. कारण ग्राहकाचा अभाव झाल्यावर ग्राह्याचें भानच कोणाला होणार? यास्तव ग्राह्याच्या सिद्धीच्या पूर्वी त्याच्या ग्राहकाची सिद्धि अवश्य आहे, असें आपणाला प्रत्यहीं येत असलेल्या अनुभवावरून दिसतें. तेव्हां ग्राहक ज्ञान ज्या जडापासून होणार तें जड ज्ञेय

ह्मणजे ज्ञानाचा विषय होणारें नसलें पाहिजे, असें नाहीं का ठरत ? आणि तें जर ज्ञानाचा विषय होत नाहीं तर तें आहे हेंच अगोदर कशावरून ? कारण वस्तूचें भान कोणत्या तरी साधनानें झाल्यावांचून ती आहे, असेंही म्हणतां येणें शक्य नाहीं. यास्तव ज्ञान जडापासून झालें आहे, ही नुसती 'या पिंपळावर एक मोठा ब्रह्मराक्षस आहे' या दंतकथेसारखीच दंतकथा आहे, असें होईल.

दुसरें–जडापासून ज्ञान होतें, असें समजणारांना तें कोणत्या प्रमाणानें कळलें ? प्रत्यक्ष प्रमाणानें तें कळणें शक्य नाहीं. कारण ज्ञान हा बाह्य इंद्रियांचा विषय होणारा पदार्थ नव्हे. यास्तव अनुमानानेंच त्यांना तें कळलें असें समजलें पाहिजे. पण अनुमानही प्रत्यक्षाच्या अनुरोधानेंच करावें लागतें. मन मानेल तसें करून भागत नाहीं. ज्ञान हा प्रत्यक्षाचा विषयच नसल्यामुळें त्याविषयीं अनुमान करतां येत नाहीं. बरें, शब्दप्रमाणावरून ज्ञान जडापासून होतें असें ह्मटलें, तर तसें सांगणारा वेदाचा एक शब्दही कोठें आढळत नाहीं. आप्ताचें वाक्य हेंच शब्दप्रमाण, असें जरी क्षणभर मानलें तरी आप्तालाही 'ज्ञान जडापासून उत्पन्न होतें,' हें कळणार कसें ? आणि तें जर कळण्याला कांहीं मार्ग नाहीं तर त्याचें वचन तरी प्रमाण कोण कसें मानणार ?

तिसरें–ज्ञान हा धर्म आहे कीं धर्मी (ह्मणजे धर्माचा आश्रय द्रव्य) ? जर धर्म असेल तर तो कोणातरी दुसऱ्या द्रव्याचाच धर्म असला पाहिजे, हें उघड आहे. पण तें द्रव्य कोणतें ? व तें स्वतः जड आहे कीं चेतन ? 'मेंदूपासून ज्ञानाचा उद्भव होतो व तें त्याच्याच आश्रयानें राहतें ह्मणून मेंदू हा त्याचा आश्रय आहे. अर्थात् मेंदू धर्मी व ज्ञान हा त्याचा धर्म. पण तो (मेंदू) जड आहे' ह्मणून ह्मणावें, तर जडापासून चेतन होतें, असें न्यायाच्या व अनुभवाच्याही विरुद्ध बोलल्यासारखें होणार. जडापासून जर चेतन होऊं लागलें तर

अंधकारापासूनही उजेड कां नाहीं होणार? जडाचाही चेतन हा जर धर्म झाला तर जडाला जड कसें ह्मणतां येईल? कारण ज्या गायीचा रंग पांढरा आहे, ह्मणजे पांढरेपणा हा जिचा धर्म आहे, तिला 'काळी गाय' असें कधीं तरी ह्मणतां येईल का? त्याच न्यायानें ज्ञान हा मेंदूचा धर्म झाला ह्मणजे तो (मेंदू) जड आहे, असे कसें ह्मणतां येईल? आतां जोंवर मेंदूमध्यें ज्ञान हा धर्म असतो तोंवर मेंदू चेतन असतो व तो धर्म मावळला ह्मणजे तो (मेंदू) जड होतो ह्मणून ह्मणावें तर एकाच वस्तूनें अशा परस्परविरोधी दोन धर्मांचें अधिष्ठान होणें, हें न्यायविरुद्ध व त्यामुळेंच अग्राह्य आहे. 'दिवा अप्रकाश व प्रकाश या दोन्हीं विरोधी धर्मांचें अधिष्ठान होतो. त्यामुळें मेंदूनेंही ज्ञान व जाड्य यांचें अधिष्ठान होणें अनुपपन्न नाहीं,' ह्मणून ह्मणावें, तर दिव्याचा दृष्टान्त योग्य नाहीं. कारण प्रकाश हा दिव्याचा स्वाभाविक धर्म नव्हे. तो जर स्वाभाविक असता, तर इतर ज्योतीशीं संबंध होण्यापूर्वींही दिवा प्रकाश देण्यास समर्थ झाला असता व त्यांतील सामग्री (तेल, वात वगैरे) संपतांच त्यानें 'राम' ह्मणून आह्मांला अंधकारांत निमग्न केलें नसतें. पण अनुभव तर तसा येतो. यास्तव प्रकाश हा दिव्याचा स्वाभाविक धर्म नव्हे, तर तो कृत्रिम धर्म आहे. प्रकाश हा तेजाचा स्वभाव आहे. त्यामुळेंच तेज व प्रकाश यांचा वियोग कधींच कोणी अनुभवीत नाहीं. दिवा केवळ त्याचा अभिव्यंजक आहे. अर्थात् प्रकाश हा दिव्याचा कृत्रिम धर्म असून वस्तूतः तो प्रकाशरूपच आहे. त्याच न्यायानें मेंदूही ज्ञानाचा अभिव्यंजक आहे ह्मणून ह्मणाल तर तें आह्मांला मान्य आहे. आह्मी तो वृत्तिज्ञानाचा अभिव्यंजक आहे, असें कबूल करतों. अभिव्यंजक ह्मणजे व्यक्त करणारा. आरसा आपल्या तोंडाचा अभिव्यंजक आहे. कारण तो आह्मांला स्वतःच्या डोळ्यांनीं न दिसणाऱ्या आमच्या तोंडाला व्यक्त करून दाखवितो. पण तोंड हा त्याचा धर्म कधींही होणें शक्य नाहीं. तो आमचाच धर्म असणार हें उघड आहे. त्याच न्यायानें

मेंदू जरी चेतनाचा अभिव्यंजक असला तरी चेतन त्याचा धर्म नव्हे. तर तो आत्मधर्मच होय. ह्मणूनच मेंदू व ज्ञान यांचा वियोगही होऊं शकतो व त्यामुळें मेंदू केव्हां जड व केव्हां सचेतन आहेसा भासतो. पण तो स्वतः जड असला तरी आरशाप्रमाणें त्याच्यामध्यें चेतनाचा प्रकाश घेण्याचें सामर्थ्य आहे. तो आत्मप्रकाश व्यक्त करून इंद्रियांना सचेतनशीं करतो. पण अभिव्यक्ति ह्मणजे उत्पत्ति नव्हे, हें विसरतां कामा नये. अर्थात् ज्ञान जड मेंदूपासून होतें हें ह्मणणें, सर्वथा अयोग्य आहे.

नैयायिक ‘ आत्मा ज्ञानाचें अधिकरण आहे ’ असें ह्मणतात. ह्मणजे आत्मा हें एक धर्मी द्रव्य असून ज्ञान हा त्याचा उत्पत्ति विनाश-शील धर्म आहे, असें ह्मणतात; पण तें युक्तिशून्य आहे. त्याचें उप-पादन दुसऱ्या योग्य स्थानीं करूं.

ज्ञान दोन प्रकारचें असतें. एक सामान्य ज्ञान व दुसरें विशेष ज्ञान. सामान्य ज्ञानालाच स्वरूप ज्ञान व विशेष ज्ञानाला वृत्ति ज्ञान ह्मणतात. स्वरूप ज्ञान ह्मणजे आत्म्याचें स्वाभाविक स्वरूप, असें ज्ञान. ह्मणजे येथें ‘ स्वरूपं च तत् ज्ञानं ’ असा विग्रह व कर्मधारय समाज जाणावा. कर्मधारय समासांत पूर्व पद प्रायः विशेषण असतें, तथापि तें विशेषण व विशेष्य यांच्यामध्यें तादात्म्यसंबंध असतो. अर्थात् स्वरूपज्ञान व आत्मा यांचें तादात्म्य असतें. पण पारमार्थिक दृष्ट्या त्यांचें तादात्म्य असतें असें ह्मणणेंही बरोबर नाहीं. कारण ज्यांचें तादात्म्य व्हावयाचें ते पदार्थ निरनिराळे असावे लागतात. पण आत्मा निराळा व ज्ञान निराळें आणि त्यांचें तादात्म्य, असें घेऊन चालल्यास नैयायिकांचेंच ह्मणणें खरें ठरून वेदान्त्यांचा सिद्धान्त बाधित होतो. यास्तव अनुभवानुसार सामान्य ज्ञान हाच आत्मा, असें समजावें. स्वरूपज्ञान या नुस्त्या शब्दाला घेऊन मुख्य तादात्म्य समजूं नये. कारण

तूष्णीं अवस्थेंत (चित्त स्थिर करून बसलें असतां) आत्मा हें द्रव्य निराळें व त्याचा ज्ञान हा धर्म (गुण) निराळा असा अनुभव येत नाहीं. तर नुस्त्या ज्ञानाचाच, स्वप्रकाश भानाचाच साक्षात्कार होतो. त्यामुळें पांढऱ्या रंगाचें पांढरी गाय हें जसें अधिष्ठान, तसें ज्ञानाचें आत्मा हें अधिष्ठान आहे, असें ह्मणणें अप्रमाण होय.

आत्मा नित्य असल्यामुळें त्याचें स्वरूपच ह्मणजे स्वतः तोच, असें सामान्य ज्ञान—(सामान्य चिति—प्रत्यक् चेतन, निर्विषय चैतन्य) ही नित्य आहे. नित्य ह्मणजे उत्पत्ति—विनाशरहित. सामान्य ज्ञान उत्पन्न होतें, असें ह्मटल्यास त्याची उत्पत्ति पाहिली कोणी ? हा प्रश्न आह्मी करतों. अमुक एकानें ती पाहिली, हा ' क्ष ' ज्ञानाच्या उत्पत्तीचा साक्षी आहे, असें उत्तर दिल्यास आह्मांला खरोखरच त्या उत्तर देणाऱ्या पुरुषाच्या अज्ञानाचें हंसू येईल ! कारण कोणीही साक्षी ज्ञानावांचून साक्षीच होऊं शकत नाहीं, असा नियम आहे. अर्थात् ज्यानें ज्ञानाची उत्पत्ति पाहिली त्यानेंही ती ज्ञानाच्याच बळानें पाहिलेली असल्यामुळें ज्ञानाचा तो प्रथम जन्म नव्हे. तर तें त्यापूर्वींही होतें, असें ठरतें, आणि ज्या वेळीं तें नव्हतें अशा दशेचा अनुभव, ज्ञानाच्या अभावीं, येणें शक्य नाहीं. प्रागभावविशिष्ट वस्तूचाच जन्म होऊं शकतो. आमची ब्रह्मविद्याग्रंथरत्नमाला माघ शुद्ध पंचमी शके १८३४ पर्यंत प्रागभावविशिष्ट असल्यामुळेंच ती आज उत्पन्न होऊं शकली. प्राक्—अभाव ह्मणजे उत्पत्तीच्या पूर्वीं नसणें. कोणतीही उत्पन्न होणारी वस्तु पूर्वीं नसते व तिचा तो प्राक्—अभाव सर्व लोक पहातात. ह्मणूनच आजवर ही अमुक नव्हती, ती आतां झाली, असा लोकव्यवहार होतो. पण ज्ञानाचा प्राक्—अभाव तसा कोण पाहणार ? ज्ञानाच्याच अभावीं त्याचा अनुभव कसा येणार ? तस्मात् स्वरूपज्ञान उत्पन्न होत नाहीं.

त्याचप्रमाणें तें विनाशही पावत नाहीं. कारण त्याच्या विनाशाचाही अनुभव (ज्ञानाच्या अभावीं) कोणालाही येणें शक्य नाहीं.

ज्ञानाचा कधीं बाधही होत नाहीं. कारण ज्ञानाचा बाध झाल्यावर त्या बाधाला तरी जाणणार कोण? सामान्य ज्ञानामध्यें विलक्षणता हा धर्म नसतो, व वस्तूंमध्यें कांहीं तरी विलक्षता असल्यावांचून ही वस्तु ह्या वस्तूहून निराळी, असा अनुभव येत नाहीं. मातीची घागर वस्त्राहून पृथक् आहे, एक वस्त्र दुसऱ्या वस्त्राहून निराळें आहे, अशी प्रतीति घागर व वस्त्र आणि एक वस्त्र व दुसरें वस्त्र यांत विलक्षणता असते ह्मणूनच येते. (विलक्षण ह्मणजे विरुद्ध लक्षण, विपरीत स्वरूप, स्वरूपभेद.) आकाश स्वतः निरवयव असल्यामुळें त्याच्यामध्यें विलक्षणता प्रतीत होत नाहीं, ह्मणूनच तें एक होय. त्याचप्रमाणें स्वरूपज्ञान एक आहे. कारण त्याच्यामध्यें भेद पाडणारी विलक्षणता प्रतीत होत नाहीं.

त्याचप्रमाणें स्वरूप ज्ञान कोठें असून कोठें नसतें, असा प्रत्यय येत नाहीं. तर आपण ज्या ज्या प्रदेशाला पाहतों, तेथें तेथें साक्षिस्वरूप ज्ञानाची प्रतीति येते. तस्मात् स्वरूपज्ञान किंवा सामान्य चैतन्य काल, वस्तु व देश यांनीं मर्यादित होत नाहीं. ह्मणूनच तें अपरिच्छिन्न आहे. अपरिच्छिन्न वस्तु एकच असणार, हा त्रिकालाबाधित सिद्धान्त होय. सांख्यदर्शनकार कपिलाला नारायणाचा अंश मानून विभु आत्मा प्रत्येक शरीरांत भिन्न असतो, असें त्याचें भलतेंच मत जर कोणी प्रतिपादूं लागला, तर त्याला विभु व भेद या शब्दांचा अर्थच कळला नाहीं, असें ह्मणणें भाग आहे. कारण 'विभु ह्मणजे व्यापी पदार्थ प्रत्येक शरीरांत पृथक् आहे' या ह्मणण्यावर 'वदतो व्याघात' हा दोष येतो. बोलणाराच्या शब्दांवरूनच त्याच्या विवक्षित अर्थाचा बाध होणें, याला वदतो व्याघात ह्मणतात. माझी आई वांझ आहे, या वाक्यांत 'आई वांझ आहे' हा विवक्षित अर्थ आहे. पण 'माझी आई' या शब्दांवरूनच तो खोटा ठरतो. कारण ती जर वांझ

आहे तर तुझी आई कशी? त्याचप्रमाणें कपिलानें विभु पुरुष प्रत्येक शरीरांत भिन्न आहे, असें जरी ह्मटलेलें असलें, तरी तो सिद्धान्त न समजतां कांहीं मर्यादेपर्यंत ग्राह्य होणारा उपसिद्धान्त आहे, असें जाणावें. कारण तो सिद्धान्त मानल्यास प्रति शरीरांत भिन्न असलेला ह्मणजेच परिच्छिन्न आत्मा विभु आहे, या ह्मणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं, असें होतें. तस्मात् अपरिच्छिन्न ज्ञान हा आत्मा नित्य आहे.

आतां वृत्तिज्ञानाविषयीं विचार करूं या. वृत्तिज्ञान ह्मणजे विशेष ज्ञान, विषयज्ञान; आत्मा किंवा ब्रह्म अथवा सामान्य चैतन्य सर्वत्र पसरलेलें आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. त्याचा प्रकाश अंतःकरणांत व्यक्त होतो व त्याच्या बळावर अंतःकरणाचाच एक भाग-अहंकार 'मी' असा अभिमान धरूं शकतो. मन संकल्पादि करण्यास समर्थ होतें व इंद्रियें आपापल्या विषयांचें ग्रहण करितात. अंतःकरण इंद्रियांच्या द्वारा शरीराच्या बाहेर विषयापर्यंत जाऊन पोचतें व त्या विषयाच्या आकाराचें होतें. अंतःकरणाच्या या परिणामालाच वृत्ति असें ह्मणतात. ती क्षणोक्षणीं बदलते. अंतःकरणाचे विषयाकार क्षणोक्षणीं निरनिराळे कसे होतात, हें ज्याच्या त्याच्या अनुभवावरूनच कळण्यासारखें आहे. त्यामुळेंच आपणाला आपणापासून फार दूर असलेल्या पदार्थांचेंही प्रत्यक्ष भान हृदयांत होतें. विषय भिन्न भिन्न असल्यामुळें वृत्तिही भिन्न भिन्न होते. प्रत्येक वृत्तींत सामान्य चैतन्याचा आभास असतो. त्यालाच चित्प्रतिबिंब असें ह्मणतात. प्रतिबिंब ह्मटलें कीं बिंबाची ही कल्पना आलीच. कारण ज्याचें प्रतिबिंब पडतें तें त्याचें बिंब होय. आरशांत आपल्या तोंडाचें प्रतिबिंब पडतें. ह्मणून तोंड हें बिंब व आरशांत दिसणारा त्याचा आभास, त्याची छाया हें प्रतिबिंब होय. त्याच न्यायानें वृत्तींतील चिदाभासाचें सामान्य चित् हें बिंब आहे. वृत्ति क्षणोक्षणीं उत्पन्न होऊन लीन होत असल्यामुळें त्यांत व्यक्त होणारें

चैतन्यही उत्पन्न होऊन नाश पावणारें आहे, असा भास होतो. पण त्याची उत्पत्ति व नाश यांना साक्षात् जाणणारें सामान्य चैतन्य त्याच्या मागें असल्यामुळें व त्याच्या प्रसादानेंच अमुक वृत्तिज्ञान उत्पन्न झालें, अमुक वृत्तिज्ञान लुप्त झालें, असा अनुभव येत असल्या-मुळें वृत्तिज्ञानाचे ठिकाणीं भासणाराही तो विकार स्वाभाविक नव्हे, तर वृत्तींच्या उत्पत्ति-विनाशांमुळें प्रतीत होणारा तो औपाधिक आहे. मेंदू अंतःकरणाच्या वृत्तींना साह्य करतो. त्यामुळें तोच विषयज्ञानाचा उत्पादक आहे, असा शास्त्रसंस्कारशून्य लोकांना भ्रम होतो. पण चित्ताला स्थिर करून अंतर्यामीचा प्रसाद संपादन केला असतां या सूक्ष्म गोष्टीही स्पष्टपणें कळतात.

असो; चित् हें बिंब व अंतःकरणांत पडलेलें त्याचें प्रतिबिंब यांनीं युक्त असलेला अहंकारच चेतना होय. प्राणिमात्राच्या ठिकाणीं दिसणारी चेतना शक्ति ह्मणजे काय, हें येथें सांगितलें आहे. चेतना ह्मणजे अंतःकरणाराचा एक देश अहंकार. पण अंतःकरण वर ह्मट-ल्याप्रमाणें जड असल्याकारणानें त्याचा एकदेश अहंकारही जड अस-णेंच युक्त आहे. ह्मणून 'चित्प्रतिबिंबानें युक्त असलेला अहंकार चेतना' आहे असें ह्मणून प्रतिबिंबाला अत्यंत अवश्य असलेल्या चिद्बिंबानेंही तो युक्त आहे, असें सांगितलें आहे. सामान्य चित् वस्तुमात्राचा आधार आहे. यास्तव ती अहंकार व त्यांतील चित्प्रति-बिंब यांचाही आधार असणें साहाजिक आहे. ह्मणून अहंकार चिद्बिं-बानें युक्त आहे, असें वर ह्मटलें आहे. शिवाय वेदान्तशास्त्राला जीवाचें मूळ तत्त्व सांगावयाचें असल्यामुळें व त्यांतील चिदाभास हा त्याचा स्वाभाविक धर्म नव्हे, असेंही सुचवावयाचें असल्यामुळें 'त्या दोघांसह अहंकार ही चेतना आहे,' असें श्लोकांत श्रीविद्यारण्यमुनींनीं ह्मटलें आहे. अर्थात् जीवाचें स्वरूप स्वाभाविक नसून औपाधिक आहे,

आणि जीव ह्मणजे चिद्बिंब व चित्प्रतिबिंब यांनीं युक्त असलेला अहंकार, हें ठरलें.

त्याच्यामध्यें शरीरांतील सर्व शक्तींना धारण करण्याचें, व त्यांच्याकडून तें तें नियत कार्य करविण्याचें सामर्थ्य असतें. ह्मणून त्याला मूळ श्लोकांत 'प्राणभृत्' असें ह्मटलें आहे. तोच प्रमाता, ज्ञाता, कर्ता, फलभोक्ता व संसारी होय.

पण तो हें सर्व कोणत्या साधनानें करतो, तें 'हृन्निष्ठं करणं मनः' या पदांनीं सांगितलें आहे. हृदयांत असणारें मन हें त्याचें सर्व क्रिया करण्याचें साधन आहे. मन हृदयांत नसून तें मस्तिष्कांत असतें, असें कांहीं आधुनिकांचें ह्मणणें आहे. पण ते अनुभवविरुद्ध, अत एव अग्राह्य होय. या विषयाचा अधिक विचार पुढच्या श्लोकाच्या विवरणांत पहा. श्रीमद्योगवासिष्ठांत 'बहिर्मुख चित्‌च चतुर्मुख ब्रह्मा आहे. त्याच्या सत्यसंकल्पानें पुढील सर्व सृष्टि झाली. पण ती सर्व चिन्मय आहे. कारण चित्-नें बहिर्मुख होणें ह्मणजे 'मी' अशी भावना करणें, हाच अहंकार; त्याचाच साधनरूप परिणाम ह्मणजे मन (अंतःकरण); त्याचे निरनिराळ्या द्वारांनीं बाहेर विषयाभिमुख प्रवाह हींच इंद्रियें; चिदाभासाचे विषयाकार हेच विषय व त्यांना साक्षीनें पाहणें, हाच विषयानुभव;' असें फार सुंदर वर्णन केलेलें आहे १५.

तस्य हृत्कण्ठनेत्रेषु प्रचारवशतोऽभवत् ॥
सुप्तिः स्वप्नो जागरश्च सोऽयं संसार ईरितः ॥ १६ ॥

अन्वयः—तस्य हृत्कण्ठनेत्रेषु प्रचारवशतः सुप्तिः अभवत् । तथा स्वप्नः अभवत् । च जागरः अभवत् । स अयं संसारः ईरितः ॥

अर्थः—त्या मनाचा हृदय, कंठ व नेत्र यांमध्यें प्रचार झाल्यामुळें क्रमानें सुषुप्ति, स्वप्न व जागर ह्या अवस्था होतात. तो हाच संसार ह्मटला आहे. (या अवस्थांनाच संसार ह्मणतात.)

विवरणः—मन हृदयनिष्ठ असतें, असें जरी वरच्या श्लोकांत झटलेलें आहे, तरी तें प्रायः हृदयांत असतें, एवढाच त्याचा अर्थ समजावा. कारण तें जर कृपा करून नेहमींच हृदयांत राहतें तर वेद, शास्त्रें व मार्गदर्शक विद्यागुरु यांची मुळींच आवश्यकता नव्हती. कारण तें जेव्हां हृदयांत राहतें तेव्हां एक तर लीन झालेलें असतें किंवा एकाग्र होतें. ह्मणजे क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र व निरुद्ध या चित्ताच्या पांच भूमींतील शेवटच्या दोन भूमींचे वेळीं तें हृदयांत असतें. पतंजलींनीं सांगितलेल्या पांच वृत्तींतील निद्रा या वृत्तीचे वेळींही तें हृदयांत लीन झालेलें असतें. त्यामुळें तें तेथें असे तों सुख व दुःख यांचा अनुभव येत नाहीं. कारण सुख-दुःखादि बाह्य भावांचा अनुभव मन हृदयांतून बाहेर पडून तदाकार जेव्हां होतें, तेव्हांच येतो. त्यावांचून येत नाहीं. तें बाहेर असतें तेव्हां वर सांगितलेल्या पांच भूमींतील पहिल्या तीन भूमींत राहतें. विषयांकडे धांवणारें चंचल मन क्षिप्त होय. निद्रा, आलस्य इत्यादि दशेंत तें मूढ (तमोभिभूत, तमोगुणानें व्यापल्यामुळें विवेकरहित झालेलें), होतें; व सत्त्वगुणाचा थोडासा स्पर्श झालेला असल्यामुळें केव्हां केव्हां थोडेसें ध्यानादि करून पुष्कळदां बाह्य विषयांकडे धावणारें मन विक्षिप्त होय. या तिन्ही भूमींत वृत्तींचा उद्भव व अभिभव एकसारखा होतो. त्यामुळें चित्त शांत राहूं शकत नाहीं व त्याची अशांति ह्मणजेच दुःख होय.

बाहेर असतांना तें एक तर कंठांत राहतें, किंवा नेत्रांत निवास करतें. जागरावस्थेंत तें नेत्रांत (व इतर सर्व इंद्रियांत) व्यापून राहतें, हें वर सांगितलेंच आहे. आतां तें कंठांत असतें याला प्रमाण काय, ह्मणून कोणी विचारील तर सांगतों. प्रत्येकाचा अनुभव हेंच त्याला प्रमाण आहे. प्राण व मन यांचें अतिशय साहचर्य आहे. आपण मनाला जेव्हां स्थिर करतों तेव्हां प्राणही निरुद्ध होऊन रहातो. निरुद्ध दशेंत प्राण

हृदयांत असतो. हृदय ह्मणजे उजव्या स्तनाच्या खालीं असलेला मांस-पिंड नव्हे, तर दोन्ही स्तनांच्या मधोमध खालीं ज्या भागाला आपण ' मी ' असें ह्मणून हात लावतों, तो उराच्या खालचा भाग, हें हृदय आहे. सूक्ष्मदृष्टया आंत पाहूं लागलें असतां तेथूनच मन किंवा संकल्प ही विजेसारखी हालणारी अतिशय बारिक ज्योति वर प्राणाच्या मार्गा-नेंच जात आहे, असा भास होतो. आपणाला भीति वाटली असतां तेथेंच धडधड उडत असतें. ज्यांना हृद्रोग होतो त्यांचें काळीज तेथेंच भरून आल्यासारखें वाटतें. प्राणाची गति जशी कंठनालांतून वर मस्त-काकडे आहे, तसेंच मनही वर जातें. त्याच्या शक्तीला अधिक व्यक्त करणारा मेंदू इंद्रियांकडे त्याचा प्रवाह सोडतो, आणि इंद्रियें विषयांचें ग्रहण करतात.

पण ही बाह्य ह्मणजे अगदीं स्थूल जागरावस्था झाली. मूढ व क्षिप्त अशा या दोन अवस्थांहून निराळी विक्षिप्त अवस्था म्हणजे स्वप्न, असेंच क्षणभर आपण धरूं या. ' केव्हां केव्हां एकाच वस्तूचें ध्यान करणें, व पुष्कळ वेळ बहिर्मुख होणें ' हें या अवस्थेचें लक्षण केलें आहे. आपण मनाच्या बाह्य प्रवाहाला प्रतिबंध करून जेव्हां अंतर्मुख करतों, तेव्हां नेत्रांतून निघालेलें मन दोन्ही भिवयां खालून वर कपा-ळांत शिरतें व तालूच्या द्वारा कंठांत उतरतें. आपण जेव्हां कांहीं विचार करीत असतों तेव्हां इंद्रियांची बाह्य वृत्ति कुंठित होऊन तीं अंतर्मुखशीं होतात. फार काय पण विचार करीत असतांना आपले नेत्र स्वाभा-विक निमिषोन्मेषही (उघड-झांपही) विसरतात, हें कोणालाही थोड्याशा सूक्ष्म दृष्टीनेंच कळण्यासारखें आहे. मनाचा संकल्प ही वाणीची अगदीं निकट अवस्था आहे. कारण तो संकल्पच जरा स्थूल झाला कीं, जिह्वेवर शब्दाकारानें उमटतो. अर्थात् जिह्वेचें मूळ व मन यांचें संकल्पसमयीं सांनिध्य असतें, हें अगदीं निर्विवाद आहे.

जिह्वेचें मूळ कंठांत असतें व मनही तेथेंच राहून संकल्प करतें. स्वप्न हा मनाचा विशेष संकल्पच आहे. स्मरणही मन कंठांत असतें तेव्हांच होतें. यास्तव स्वप्न स्मरणरूप आहे, या पक्षींही मनाचें स्थान कंठच ठरतें.

कंठाच्या खालीं हृदय आहे. त्याचें मूळ उराखालीं असलें तरी शेवट कंठनालापाशीं होतो. त्यांत शिरलेलें मन विशेष विज्ञानशून्य होतें, त्याला मूढ, निद्रित किंवा लीन ह्मणतात. त्या अवस्थेंत दुःखादिकांचा अनुभव येत नसला तरी ती अवस्थाच दुसऱ्या दोन अवस्थांचें बीज आहे. ह्मणून श्रीविद्यारण्यांनीं 'मनाचा हा तीन स्थानांतील प्रचारच संसार आहे,' असें या श्लोकांत ह्मटलें आहे.

मनाला हृदयापासून ब्रह्मरंध्रापर्यंत कोठेंही निग्रहानें स्थिर करितां येतें. पण त्याला हृदयांत स्थिर करणें अधिक प्रशस्त होय. कारण हृदय हें अंतःकरणाचें मुख्य स्थान असल्यामुळें साक्षी चेतनात्मा तेथें असतो. त्याकारणानें मनाला तेथें निरुद्ध केल्यास त्याचा स्वाभाविक आनंद तत्काल अनुभवास येतो. कंठ, भ्रूमध्य, इत्यादि स्थानींचसें काय पण बाहेरील राम-कृष्णादि मूर्तींवर जरी मन स्थिर केलें, तरी आनंद वाटतो. पण त्याला मुख्य आनंद ह्मणतां येत नाहीं. कारण मन आत्म्याचें मुख्य पीठ, अशा हृदयापासून जितकें जितकें अधिक दूर जातें, तितका तितका त्याचा आनंद कमी होतो व तें जितकें जितकें आत्मपीठासमीप येतें, तितकें तितकें अधिक सुखी होतें, असा अनुभव आहे. निरुद्ध दशा हा संसार नव्हे. कारण त्या दशेंत प्रयत्नानें अस्वाभाविक मनःप्रचाराचा निरोध करूनच स्वाभाविक निर्विक्षेप दशेचा अनुभव घ्यावयाचा असतो. त्यामुळें निरुद्ध दशेंत सुख किंवा दुःख होत नाहीं. तर शांत स्वरूपाचा अनुभव येतो. 'अनुभव येतो' असें ह्मणणेंही उचित नव्हे. कारण त्रिपुरारहस्यांत 'माझें माझें, मज-

हून निराळें, अशा अनात्मरूपानें भासणाऱ्या सर्वांना दूर केल्यावर जें एक दूर न करतां येण्यासारखें किंवा ग्रहणही न करतां येणारें अनुभवरूप तत्त्व राहतें, त्याचा शब्दांनीं उल्लेख करतां येत नाहीं,' असें हेमलेखेनें हेमचूडाला सांगितलें आहे. **अनुभूति** नेहमींच अनिर्वाच्य असते, तथापि ती स्वसंवेद्य—आपली आपल्यालाच कळण्याजोगी असल्यामुळें सर्वथा नाहींच, असें ह्मणतां येत नाहीं. या दशेला संपादन करणें, हाच असंसार आहे; मनुष्यमात्रानें त्याला मिळवावें, निदान त्याकरितां यत्न करावा, ह्मणून वेदान्त शास्त्र कंठघोष करीत आहे.

सारांश, सुप्ति, स्वप्न व जागर या मनःप्रचारामुळें होणाऱ्या अवस्था हाच संसार होय १६.

स्वप्नः स्वकाल एवास्ति नान्यदा स्वापजागरौ ॥
तथैवेति स्वप्नसाम्यात्त्रयः स्वप्ना उदीरिताः ॥ १७ ॥

अन्वयः—स्वप्नः स्वकाले एव अस्ति । न अन्यदा । स्वापजागरौ अपि तथा एव । इति स्वप्नसाम्यात् त्रयः स्वप्नाः उदीरिताः ।

अर्थ—स्वप्न ही अवस्था स्वकालीं ह्मणजे स्वप्नाचे वेळींच असते. दुसऱ्या वेळीं (सुप्ति व जागर या काळीं) नसते. त्याचप्रमाणें स्वाप ह्मणजे सुषुप्ति व जागर ह्या अवस्थाही आपापल्या काळीं असतात. स्वभिन्न अवस्थासमयीं नसतात. याच एका साम्यावरून त्या तिन्ही अवस्थांना श्रुतींत (मूळ उपनिषदांत) 'तीन स्वप्न' ह्मणून ह्मटलें आहे.

विवरणः—'तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः' या श्रुतिवचनांत त्या तीन अवस्थांना स्वप्न असें जें ह्मटलें आहे, त्याचें कारण या श्लोकांत श्रीविद्यारण्यमुनि सांगत आहेत. आपणाला स्वप्नांत ज्या विषयांचा अनुभव येतो त्यांचाच जागर, किंवा सुषुप्ति यांत येत नाहीं. तो जर आला असता तर आपण स्वप्नाला मिथ्या ह्मटलें नसतें व त्यांतील

विषयही खोटे आहेत, असें बोललों नसतों. पण अनुभव तसा येत नाहीं. ह्मणून स्वप्न मिथ्या, असें ह्मणतों. त्याचप्रमाणें जागरांतील विषयही स्वप्नांत किंवा सुषुप्तींत दिसत नाहींत. सुषुप्तींत अनुभवास येणारें अज्ञान व सुखही इतर दोन अवस्थांत भासत नाहीं. तेव्हां स्वप्नाप्रमाणें केवल आपापल्या काळींच अनुभवास येणाऱ्या त्या अवस्थांना व त्यांतील विषयांनाही मिथ्या किंवा स्वप्न कां ह्मणूं नये? स्वप्नांतील विषय मनोमय असतात व जागरांत मन इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर जाऊन व विषयांशीं संबद्ध होऊन तदाकार झाल्यावर त्यांचा अनुभव येतो, ह्मणून मनोमय विषय मिथ्या व बाहेरील विषय सत्य, अर्थात् स्वप्न खोटें व जागर खरें, ह्मणून ह्मणावें, तर वस्तुतः जागरांत भासणारे विषयही अंतःकरणांत व्यक्त होत असल्यामुळें मनोमयच होत. मनाची वृत्ति शरीराच्या बाहेर, विषय जेथें असतो तेथें, जरी इंद्रियद्वारा जात असली तरी मुख्य मन हृदयापासून (कंठांतून) नेत्रापर्यंतच प्रचार करीत असल्यामुळें विषयाचा आकार शरीरांतील अंतःकरणांतच व्यक्त होणें उचित आहे. मन स्वतः (स्वरूपानें) बाहेर विषयापाशीं जातें, असें समजण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं, आणि जागरांतही मनोमय विषयांचाच अनुभव आह्मी घेत असल्यामुळें स्वप्नाप्रमाणेंच तेही मिथ्या, असें ह्मणतां येतें.

स्वप्नांतील विषय अस्थिर व जागरांतील स्थिर, हा एवढा मात्र फरक त्यांत आहे. स्वप्नांतील विषय पुनः दिसत नाहीत, आपल्या इच्छेनें त्यांचा हवा तेव्हां अनुभव घेतां येत नाहीं. पण जागरांतील विषय वाटेल तेव्हां आपल्याला दिसतात. हा फरक जरी असला तरी त्यावरून जागरांतील विषय सत्य आहेत असें होत नाहीं. कारण विषय थोडा वेळ किंवा फार वेळ, एकदाच किंवा अनेकदा दिसतात, या एवढ्याच कारणावरून त्यांचें मिथ्यात्व किंवा सत्यत्व ठरवितां येत नाहीं. कारण थोडा-फार वेळ व एकदा-अनेकदा भासणें हा त्यांचा अवांतर

भेद झाला, व त्यामुळेंच लोक एकाला स्वप्न व दुसऱ्याला जागर ह्मणूं लागले. पण त्यांचें सत्यत्व किंवा मिथ्यात्व, मनोमयत्व, व स्वकालींच भासणें यांचा अभाव व भाव यांवरून ठरतें. जें मनोमय झाल्याशिवाय स्वतःच भासणारें तें सत्य, जें कांहीं मर्यादित काळींच न भासतां सर्वदा अनुभवास येणारें तें सत्य; आणि जें याच्या विपरीत तें असत्य, अशी वस्तुस्थिति आहे. त्यामुळें मनाचा निरोध केल्यावरच अधिक स्पष्ट भासणारें व केव्हांही स्वतः प्रकाशमान होणारें चित्तत्वच सत्य व तदितर सर्व अचिद्वर्ग-अनात्मवर्ग मिथ्या, असा वेदान्तसिद्धान्त आहे. सारांश, स्व-स्वकालीं भासणें, हा धर्म तिन्ही अवस्थांत एकसारखाच असल्याकारणानें त्या (अवस्था) स्वप्न (स्वप्नतुल्य) होत १७.

आतां या श्लोकांत विषयविभाग करून दाखवितात—

अध्यारोपो मायिकोऽयमुक्तोऽथासावपोह्यते ॥
अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते ॥ १८ ॥

अन्वयः—अयं मायिकः अध्यारोपः उक्तः । अथ असौ अपोह्यते । निष्प्रपञ्चं अध्यारोपापवादाभ्यां प्रपञ्च्यते ॥

अर्थः—हा मायिक अध्यारोप सांगितला. आतां त्याचा अपवाद केला जातो. कारण निष्प्रपंच तत्त्व अध्यारोप व अपवाद यांच्या योगानेंच वाग्व्यवहारास योग्य केलें जातें.

विवरणः—मायिक ह्मणजे मायेमुळें झालेला. माया ह्मणजे परमात्म्याची, ब्रह्माची एक अघटित घटना करणारी शक्ति. ती शक्तिच जगांतील असंख्य वस्तूंत आढळणाऱ्या अनेक विचित्र शक्तींचें बीज आहे. या अचिंत्य सृष्टींतील असंख्य पदार्थांपैकीं कांहीं पदार्थांतील कांहीं शक्ति जाणल्यानेंच आपणाला विद्वान् समजणाऱ्या माणसांची धन्य असो. त्या संकुचित ज्ञानाचा गर्व वाहणाऱ्यांना तर आह्मी नमस्कार करतों, आणि तसल्या विद्वत्तेच्या गर्वानें इतरांस तुच्छ समजणाऱ्या महात्म्यांची योग्य संभावना आमच्या हातून होणें शक्य

नाहीं. असो; अद्वैत वेदान्तांत त्या शक्तीला ‘ माया ’ असें जरी म्हटलें आहे तरी त्याविषयीं वेदान्त्यांचा आग्रह नाहीं. तिला माया न ह्मणतां दुसऱ्या कोणी कांहीं निराळेंच नांव जरी दिलें तरी त्याविषयीं वेदान्ती रागावत नाहींत. कारण ‘ वेदान्तिनामर्थे तात्पर्यं न शब्दे, अर्थप्राधान्याच्छब्दस्य । अत एवाहुर्यत्परः शब्दः स शब्दार्थ इति ’ असें वेदान्त—न्यायमकरंदांत ह्मटलें आहे. ह्मणजे वेदान्ताचा विचार करणारांचें अर्थामध्यें तात्पर्य असतें. शब्दांत नसतें. कारण शब्द नेहमींच अर्थप्रधान असतो. विवक्षित अभिप्राय व्यक्त करण्याकरितां शब्दाचा उपयोग करितात. त्यामुळें तहान भागविणाऱ्या द्रवरूप, शीतगुणवान् पदार्थाला कोणी अग्नि ह्मणून, दाह करणाऱ्या द्रव्याला कोणी ‘ जल ’ असें जरी ह्मटलें, तरी त्यांत आमचें कांहीं जात नाहीं. मात्र त्यावरून अभिप्रेत अर्थाचें ज्ञान झालें पाहिजे एवढेंच! ह्मणूनच ‘ शब्द ज्या अर्थीं योजलेला असतो तो शब्दार्थ होय,’ असें मीमांसक सांगतात.

ईश्वराची अचिन्त्य शक्ति इतर उत्तर-मीमांसकही कबूल करतात. पण ते जगाला सत्य समजतात, जीवाला अणु ह्मणतात व तो ईश्वराहून पृथक् व प्रतिशरीरीं भिन्न आहे, असें प्रतिपादन करितात. या एवढ्या मुख्य बाबी सोडून वेदाचें प्रामाण्य, नास्तिकांचें खंडन, आस्तिक दर्शनकारांच्याही वेदविरुद्ध कल्पनांचा तिरस्कार, आचाराची आवश्यकता इत्यादि इतर बाबींत त्या सर्वांची एकवाक्यताच आहे. किंबहुना श्रीशंकराचार्य व त्यांचे इतर अनुयायी यांचा कालच आणीबाणीचा असल्यामुळें श्रीरामानुजादि इतर उत्तर मीमांसकांहून अद्वैतवाद्यांनाच त्याविषयीं अधिक विचार करावा लागला आहे. पण असें असतांना नुसत्या ‘ माया ’ या शब्दालाच नसतें महत्त्व देऊन ‘ मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव तत् ’ असें प्रतिपादन करणारांना आपल्या मनांतील भयंकर द्वेष व्यक्त करण्यापेक्षां दुसरा कोणता लाभ होणार?

असो; या अध्यायाच्या दुसऱ्या श्लोकापासून येथवर ह्मणजे सतराव्या श्लोकाच्या अंतापर्यंत ज्याचें वर्णन केलें तो अध्यारोप होय. वस्तूच्या ठिकाणीं अवस्तूचा आरोप करणें, याला अध्यारोप ह्मणतात. वस्तु ह्मणजे आरोप करण्यापूर्वीं, आरोपाचें निरसन झाल्यावर व आरोपसमयींही ज्याचें स्वरूप कायम असतें-एकाच प्रकारचें असतें-तो पदार्थ; व त्याचें स्वरूप चांगलें न कळल्यामुळें ज्या विपरीत स्वरूपाचें भान होतें तें स्वरूपच अवस्तु आहे. समजा कीं, आपण एका सरळ व लांबच लांब रस्त्यानें चाललों आहों. त्याच्या कडेला छायेकरितां कांहीं अंतरावर वृक्ष लाविलेले आहेत. त्यांतील जवळचे वृक्ष जरी एकमेकांपासून दूर दूर आहेत असें दिसलें, तरी दूरचे वृक्ष अगदीं एकमेकांला चिकटलेले आहेत असें दिसतें. पण आह्मी स्वतः त्यांच्यापाशीं जाऊन जेव्हां पाहतों, तेव्हां तेही पृथक् आहेत, असाच अनुभव येतो. या उदाहरणांत वृक्ष एकमेकांस चिकटलेले आहेत, असें वाटणें, हा अध्यारोप आहे. कारण तसें वाटण्यापूर्वीं, त्याचें निरसन झाल्यावर आणि जेव्हां ते चिकटलेले आहेत असें वाटत होतें तेव्हांही वृक्ष पृथक् होते. यास्तव त्यांचा पृथक्पणा ही वस्तु व तो चांगलासा न कळल्यामुळें त्याच्या विपरीत भासलेलें अपृथक्त्व ही अवस्तु. पृथक्त्व या वस्तूवर अपृथक्त्व या अवस्तूचा आरोप करणें, ह्मणजे आपल्याच अज्ञान-अपराधामुळें पृथक् असलेल्या वस्तूंस अपृथक् समजणें, हा अध्यारोप होय.

प्रस्तुत विषयांत आत्मा वस्तु व जग अवस्तु आहे. कारण आत्मा जगाच्या पूर्वीं होता, जगाच्या वेळींही आहे व प्रळय झाल्यावरही असणार, हें उघड आहे. पण जगत् मात्र केवळ व्यवहारसमयींच असतें. उत्पत्तीच्या पूर्वीं व नाशानंतर तें नसतें. तें प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव यांनीं युक्त असतें. यास्तव त्रिकाळीं बाधित न होणारा, केव्हांही नाहीं, असा न होणारा आत्मा, वस्तु. त्यामुळेंच तो सत्य आणि त्रिकाळीं नसणारें, वर्तमान व्यवहारसमयीं मात्र असून भूत व भविष्यत् काळीं नस-

णारें, ह्मणजे बाधित होणारें जगत् अवस्तु. त्यामुळेंच तें असत्य, मिथ्या. मिथ्या जगालाही इतर मिथ्या वस्तूंप्रमाणें स्वकालीं (जगत्समयीं) व्यावहारिक सत्यत्व असणें, फारसें अनुपपन्न नाहीं. पण हें रहस्य न जाणणारे जगदभिनिवेशी अद्वैतवादाचा व्यर्थ द्वेष करून आपलीच मोठी हानि करून घेत असतात, याविषयीं वाईट वाटतें.

असो; आत्म्याचे ठिकाणीं संकल्पापासून जीवभावापर्यंत वर वर्णिलेला सर्व अध्यारोप झालेला आहे. आतां पुढच्या (एकोणिसाव्या) श्लोकापासून अपवाद सांगितला जाणार आहे. वस्तूच्या ठिकाणीं झालेल्या विवर्तभूत अवस्तूला वस्तुमात्रत्व आहे, असें समजणें, असें प्रतिपादन करणें, याला अपवाद ह्मणतात. वस्तुरूप आत्म्याचे ठिकाणीं जगत् हा विवर्त झाला आहे. विवर्त ह्मणजे अतात्त्विक अन्यथाभास. खोटा विपरीत भाव. जगत् हा मिथ्या विपरीत भास—अनात्मप्रत्यय केवळ वस्तुरूप—आत्मरूप आहे, असें प्रतिपादन करणें, असें जाणणें, हा अपवाद आहे.

पण असा अध्यारोप व अपवाद करण्याचें कारण काय, तें श्रीस्वामी या श्लोकाच्या उत्तरार्धांत सांगतात. आत्मा वस्तुतः निष्प्रपंच आहे. प्रपंच ह्मणजे विस्तार. आत्मा एक, अद्वितीय व निरवयव असल्यामुळें त्याचा विस्तार होणें शक्य नाहीं. कारण कोणताही विस्तार अनेक अवयवांनीं युक्त असलेल्या वस्तूंचाच होतो, असा नियम आहे. प्रपंचशून्य वस्तूचें वर्णन करतां येत नाहीं. या दुःखद संसाराची शांति होण्याकरितां आत्म्याचें स्वरूप तर अवश्य कळलें पाहिजे. तें कळण्यासाठीं अध्यारोप व अपवाद यांचा अंगीकार करणें भाग आहे. त्यावांचून त्याचें ज्ञान होत नाहीं. सारांश अधिकारी जीवांचा उद्धार व्हावा, ह्मणून उपनिषद्रूप माउलीनें अवर्ण्य आत्म-तत्त्वाचें वर्णन अध्यारोप व अपवाद या दोन युक्तींनीं केलें आहे १८.

वर सांगितलेल्या तीन अवस्था हा भौतिक शरीरेंद्रियसंघाताचा धर्म आहे, आत्म्याचा नव्हे, हें जरी खरें; तरी त्याहून अगदीं पृथक् असलेला आत्मा त्या समूहावर तादात्म्याभिमान ठेवून त्या धर्मांनीं युक्त असल्यासारखा होतो. तो संघातच ह्मणजे भूतांचें कार्य असें शरीर व इंद्रियें यांचा समूहच मी आहें, असें समजणें हाच तादात्म्याभिमान आहे. त्याच्या योगानें वस्तुतः त्याच्या नसलेल्याही अवस्था त्याच्याच आहेत असें होतें, हें सुचविण्याकरितां 'स जातो भूतान्यभिव्यैख्यत्०' इत्यादि श्रुतीचें तात्पर्य विद्यारण्य या श्लोकांत सांगतात—

स संसारीश्वरो जात ईश्वरानुग्रहात्पुनः ॥
पृथिव्यादीनि भूतानि यथाशास्त्र व्यचारयत् ॥ १९ ॥

अन्वयः—ईश्वरः सन् संसारी जातः सः ईश्वरानुग्रहात् पृथिव्यादीनि भूतानि पुनः यथाशास्त्रं व्यचारयत् ॥

अर्थः-पूर्वी ईश्वर असूनही वर वर्णिल्याप्रमाणें संसारी झालेला तो ईश्वराच्या अनुग्रहानें पृथिवीप्रभृति भूतांविषयीं पुनरपि यथाशास्त्र विचार करता झाला.

विवरणः—शरीरांत प्रवेश करून जीव झालेल्या आत्म्यानें शरीरादि आकारानें परिणाम पावलेल्या भूतांनाच तादात्म्यानें स्पष्ट जाणलें. ह्मणजे शरीराचे मनुष्यत्वादि धर्म आपल्याकडे घेऊन मी मनुष्य आहें, काणा आहें, सुखी आहें इत्यादि प्रकारें तो त्यांचें व आपलें ऐक्य करता झाला. मी या शरीरांत प्रवेश करणारा याहून पृथक् आहें, हें त्यानें जाणलें नाहीं. त्यामुळें तो तसें कधीं बोललाही नाहीं. पण पुढें दीर्घ कालानें यथाशास्त्र केलेल्या धर्माचरणाचा परिपाक होऊन ईश्वराचा अनुग्रह झाला असतां त्यानें पृथिवीप्रभृति भूतांविषयीं पुढें सांगितल्याप्रमाणें शास्त्रानुसार विचार केला १९.

परमात्मन उत्पन्नं जगदात्मैव नेतरत् ॥
मृदो जातो घटो यद्वन्मृदस्त्वेव तथेक्ष्यताम् ॥ २० ॥

अन्वयः—परमात्मनः उत्पन्नं इदं जगत् आत्मा एव न इतरत् । यद्वत् मृदः जातः घटः मृद्वस्तु एव तथा ईक्ष्यताम् ॥

अर्थः—परमात्म्यापासून उत्पन्न झालेलें हें जगत् आत्माच आहे. दुसरें ह्मणजे अनात्मा नव्हे. ज्याप्रमाणें मृत्तिकेपासून झालेला घट (मातीची घागर) मातीच तसें हें जाणावें.

विवरणः—परमात्मा चेतन, निरवयव, निर्विकार व असंग आहे. तेव्हां त्याच्यापासून हें जड, सावयव, क्षणोक्षणीं विकार पावणारें व अनेक गुण-दोषांनीं युक्त होणारें जग कसें होऊं शकेल? असा एक मोठा प्रश्न अद्वैतवाद्यांना इतर लोक नेहमीं करीत असतात. सांख्य व न्यायदर्शनेंही हा आक्षेप घेतात. यास्तव त्याचा विचार येथें केला पाहिजे.

केवळ परब्रह्मापासून वर सांगितल्याप्रकारची सृष्टि होणें मुळींच संभवत नाहीं, हें आह्मांलाही कबूल आहे. पण त्यामुळें वाटेल तशी कल्पना करणें मात्र आह्मांला इष्ट नाहीं. युक्तीनें सिद्ध होणारी, अनुभवानें ठरणारी आणि शब्दानें सांगितलेली गोष्टच आह्मां वेदप्रामाण्यवाद्यांना मान्य होते. सांख्यांच्या ह्मणण्याप्रमाणें–पुरुष व प्रकृति असे दोन पदार्थ असून त्यांतील पुरुष चेतन, प्रकृतिविकृतिशून्य (ह्मणजे तो कोणाची प्रकृति नाहीं व विकृतिही नाहीं), असंग (उदासीन), पण भोक्ता आहे, आणि प्रकृति त्रिगुणांची साम्यावस्था, विकार पावणारी, जड, व सृष्टिरूप विकृति हें कार्य करणारी आहे–असें जरी समजलें तरी समाधान होत नाहीं. कारण असंग व निर्विकार पुरुष भोक्ता होतो, असें ह्मणणें सयुक्तिक वाटत नाहीं. जड प्रकृतीलाही नियमानें प्रवृत्त कसें होतां येतें, तें कळत नाहीं. कारण आतां हा सृष्टिसमय आहे; यास्तव आपण विकार पावावें; आतां प्रळयकाळ आला आहे. यास्तव आपण अमुक वेळपर्यंत सत्त्वादि त्रिगुणांच्या साम्य अवस्थेंत रहावें, हें तिला कळणें शक्य दिसत नाहीं. असंग

पुरुष प्रकृतीनें केलेल्या कर्मांचें फळ भोगतो हें ह्मणणें त्याच्या उदासीनतेस प्रतिबंध करणारें आहे. यास्तव सांख्यांची सृष्टीच्या उत्पत्तीविषयींची कल्पना आह्मांला संमत होत नाहीं. वैशेषिक, नैयायिक, बौद्ध, चार्वाक इत्यादि दुसरे तत्त्वचिंतक परमाणूंपासून जग होतें, असें समजतात. आकाशादि कांहीं पदार्थ नित्य आहेत, असेंही त्यांचें ह्मणणें आहे. त्यांतील कांहीं सेश्वरवादी व कांहीं निरीश्वरवादी, आणि कांहीं शब्दप्रमाणवादी व कांहीं शब्दालाही प्रमाण न मानणारे आहेत. पण परमाणूंचा समुदाय (संघात) नियमानेंच कसा होतो? पृथिवी, जल इत्यादि तत्त्वांच्या परमाणूंच्या निरानिराळ्या संघातांत निरनिराळे गुण-धर्म कसे उद्भवतात, परमाणु जर मर्यादित व जड आहेत तर ते अनित्य व परतंत्र कसे नव्हेत? निरवयव परमाणूंपासून सावयव जग कसें होतें? इत्यादि अनेक प्रश्न त्याविषयीं उत्पन्न होऊन त्यांचें समाधान होत नाहीं. आजवर जगांतील विचारी लोकांनीं जगाच्या उत्पत्तीविषयीं पुष्कळ विचार केला आहे, व त्यांतील कित्येकांनीं आपापल्या बुद्धिसामर्थ्याप्रमाणें कांहीं निश्चयही करून ठेवले आहेत. परंतु ते सर्वसंमत होत नाहींत. जगाचा उद्भव कसा झाला, हें मनुष्यबुद्धीला कळणें शक्य नाहीं, या एका गोष्टींत मात्र सर्वांची एकवाक्यता होते. पण तसें ह्मणणें ह्मणजे वेदान्त्यांचा विवर्तवाद कबूल करणेंच आहे. कारण श्रीशंकरभगवत्पूज्यपादांचें अनिर्वचनीयत्व तें हेंच; आमचे श्रीस्वामीही 'स्पष्टं भाति जगच्चेदमशक्यं तन्निरूपणम् । मायामयं जगत्तस्मादीक्षस्वापक्षपाततः ॥' (पंचदशी प्र. ६ श्लोक १४२) ह्मणजे हें जगत् स्पष्ट भासतें. पण त्याचें निरूपण करतां येणें शक्य नाहीं. यास्तव तें मायामय आहे, असें तूं पक्षपात सोडून समज, असें ह्मणतात. तसेंच 'अज्ञानं पुरतस्तेषां भाति' ह्मणजे शेकडों पंडित एकत्र जमून जरी जगाचा विचार करूं लागले तरी त्यांच्या पुढें एक दोन कक्षांचा विचार करतांच 'न जानामि किमप्येतत्'

ह्मणजे मला कांहीं कळत नाहीं, असें अज्ञान उभें राहतें.' असेंही ह्मणून त्यांनीं भगवत्पादांचेंच अनिर्वचनीयत्व अधिक स्पष्ट केलें आहे. श्रीहर्ष-मिश्र व मधुसूदनसरस्वति यांनीं तर खंडनखंडखाद्य व अद्वैतसिद्धि यांत अनिर्वचनीयत्वाची अखंड्य सिद्धि केली आहे.

ईश्वराच्या लीलेचा थांग न लागणें हीच माया. ती त्या परमात्म्याची शक्ति आहे. ती परमात्म्याहून पृथक् असल्यामुळेंच जड, स्वतःसत्ताशून्य व परतंत्र आहे. परमात्म्याच्या आश्रयानें असलेल्या तिला त्याच्याच चैतन्यमाहात्म्यानें सर्व प्रकारची नियत प्रवृत्ति करतां येते. त्यामुळें वरील दोषांतील एकही दोष या वादावर येत नाहीं. याविषयीं आणखी अधिक विवेचन पुढें करूं.

या अज्ञानलक्षण मायेच्या द्वारा परमेश्वर जगाचें उपादान व आपल्या स्वाभाविक चैतन्याच्या द्वारा निमित्त होतो. उपादान ह्मणजे ज्याचा जग हा परिणाम झाला तें द्रव्य, व निमित्त ह्मणजे कर्ता. येणेंप्रमाणें परमात्म्यापासून झालेलें हें जग वस्तुतः परमात्माच आहे. कारण मातीपासून झालेला घट जसा मृत्तिकामय तसेंच परमात्म्यापासून झालेलें जग परमात्ममय २०.

घटः शराव इत्यादिविकाराणां मृदः पृथक् ॥
तत्त्वं नास्ति प्रतीते तु नामरूपे प्रकल्पिते ॥ २१ ॥

अन्वयः—घटः शरावः इत्यादि विकाराणां मृदः पृथक्तत्त्वं नास्ति । प्रतीते नामरूपे तु प्रकल्पिते ॥

अर्थः—घागर, परळ इत्यादि मातीच्या विकारांचें तत्त्व मृत्तिकेहून पृथक् नाहीं. परंतु त्यांच्या ठिकाणीं प्रतीत होणारें नाम व रूप हीं कल्पित आहेत.

विवरणः—आतां कोणताही विकार प्रकृतीहून पृथक् नसतो, तो विचार करीपर्यंत पृथक्सा भासला तरी त्याचें तत्त्व कदापि पृथक् नसतें. त्यामुळें प्रतीत होणारें विकाराचें भिन्न नांव व रूप हीं कल्पनामात्र

आहेत; शब्दमात्र आहेत. 'वांझेचा मुलगा' हा उल्लेख जसा शब्दमात्र असून त्याचा अर्थ (त्या शब्दांवरून ज्ञात होणारी वस्तु) नाहीं त्याप्रमाणें विकारांचें नांव व रूप शब्दमात्र आहेत असें सांगतात–

घटः शराव इत्यादिविकाराणां मृदः पृथक् ॥
तत्त्वं नास्ति प्रतीते तु नामरूपे प्रकल्पिते ॥ २१ ॥

अन्वयः—घटः शरावः इत्यादि विकाराणां मृदः पृथक्तत्त्वं नास्ति । प्रतीते नामरूपे तु प्रकल्पिते ॥

अर्थः—घागर, परळ इत्यादि मातीच्या विकारांचें तत्त्व मृत्तिकेहून पृथक् नाहीं. परंतु त्यांच्या ठिकाणीं प्रतीत होणारें नाम व रूप हीं कल्पित आहेत.

विवरणः—सामान्य द्रव्याला विशेष स्वरूप प्राप्त होणें, हाच विकार आहे. वस्तूच्या मूळ स्वरूपांत बदल होणें यालाही विकार ह्मणतात. पण कोणत्याही विकाराचें तत्त्व मूळ प्रकृतीहून पृथक् नसतें. तथापि प्रकृतीहून विकृति पृथक् आहे, असा व्यावहारिक अनुभव येऊं लागतो. त्यामुळें व्यवहारपटु लोक त्याला निराळें नांवही देतात. मूळ स्वरूपांत बदल पडल्यामुळें विकाराचें स्वरूपही निराळें दिसतें. तरी सुद्धां त्याला आपल्या प्रकृतीला सोडून राहतां येत नाहीं, इतकेंच नव्हे तर प्रकृतिच विकार बनलेली असते; यास्तव विकाराचें नांव व रूप हीं दोन्ही कल्पनामात्र आहेत. विकारांना प्रकृतीच्या सत्तेहून स्वतःची पृथक् सत्ता नसते, ह्मणून त्यांना मिथ्या ह्मणतात व प्रकृतिभूत द्रव्याला स्वतःची सत्ता असते, हजारों विकार झाले व गेले तरी प्रकृतिभूत द्रव्य नाहीं, असें होत नाहीं; ह्मणूनच तें सत्य होय. जल व तरंग, सोनें व अलंकार इत्यादि दृष्टान्तही या प्रकृति-विकृतिभावास स्पष्ट करून जल, सोनें, इत्यादि प्रकृति सत्य व तरंग, बुडबुडे, अलंकार इत्यादि विकृति कल्पनामात्र, शब्दमात्र, ह्मणून मिथ्या, असें सुचवितात २१.

कोणताही विकार हा प्रकृतीच्याच आधारानें प्रतीत होणारा औपाधिक भ्रम आहे, असें आतां सांगतात.

प्रतिबिम्बभ्रमो नीराद्युपाधिवशतो यथा ॥
संनिवेशोपाधितोऽयं तथा कुम्भादिविभ्रमः ॥ २२ ॥

अन्वयः—यथा प्रतिबिम्बभ्रमः नीराद्युपाधिवशतः तथा अयं कुम्भादिविभ्रमः संनिवेशोपाधितः भवति ।

अर्थः—ज्याप्रमाणें प्रतिबिंब हा भ्रम जल, आरसा इत्यादि उपाधींमुळें होतो त्याप्रमाणें हा घटादि विभ्रम पृथक् रचना या उपाधीमुळें होतो

विवरणः—प्रतिबिंब ह्मणजे वस्तूची जवळच्या स्वच्छ (निर्मळ) पदार्थांत पडलेली छाया. जवळच्या किंवा समोर असलेल्या पदार्थाचा आभास आपणामध्यें घेणें हा निर्मल वस्तूचा स्वभावच आहे. चांदीचें ताट, आरसा, निदान स्वच्छ पाणी, यांत पाहिल्यास आपलें तोंड दिसतें. तेंच तोंडाचें प्रतिबिंब होय; आणि 'ज्याचें प्रतिबिंबपडतें तें बिंब,' असें आह्मी वर (पृष्ठ ६८) सांगितलेंच आहे. विद्यारण्यमुनींनीं येथें 'नीराद्युपाधिवशतः' असें ह्मणून जलाचाच दृष्टान्त दिला आहे. याचें कारण असें कीं दृष्टान्त आबालगोपालांस समजावा, असा आमच्या शास्त्रकारांचा संकेत आहे. त्याकरितांच न्यायशास्त्रांत घट, पट, इत्यादि व वेदान्तांत रज्जु-सर्प, जल-तरंग, जल-जलाभास इत्यादि दृष्टान्त वारंवार आढळतात. कारण मातीची घागर व वस्त्र हे पदार्थ तीन वर्षांच्या मुलापासून नव्वद वर्षांच्या वृद्धापर्यंत सर्वांना माहीत असतात. त्याचप्रमाणें अंधकारांत भूताची कल्पना, समोर पडलेल्या दोरीला नाग समजणें, पाण्यावरील लाटा, बुडबुडे इत्यादि भ्रमही बालगोपालांच्या परिचयाचे असतात. चांदीचें ताट सर्वांनाच सुलभ नसतें, फार काय पण आरसेही प्राचीन काळीं हल्लींच्या इतके सुलभ नव्हते. पाणी मात्र सृष्टीच्या आरंभापासून असून तें प्राणिमात्राला सुलभ व अत्यंत अपेक्षितही आहे. यास्तव स्वामींनीं येथें पाण्यांतील प्रतिबिंबाचा दृष्टान्त दिला आहे.

प्रतिबिंब भ्रम आहे. कारण विचार केला असतां, अनुभवास

आलेल्या वस्तूचें निरीक्षण केलें असतां, ही वस्तु कशी झाली, कोठून आली, याचें परीक्षण करूं लागलें असतां जिची योग्य कारणसामग्री आढळत नाहीं, जिची स्वतःसत्ता सिद्ध होत नाहीं, जी अन्य वस्तूच्या तंत्रानेंच राहते, असें वाटतें व निमित्ताला दूर केलें असतां जी अनुभवाला येत नाहीं ती भ्रामक वस्तु होय. आपण आपल्या तोंडापुढें आरसा धरून त्यांत पाहिलें तर आपलें तोंड दिसतें. पण तें त्यांत कसें आलें ह्मणून विचार करूं लागलों तर आरशाला छिद्र नसल्यामुळें तें त्यांत शिरलें असेल, असें ह्मणतां येत नाहीं; योग्य कालाचा अभाव असल्यामुळें तें त्यांत नवीन उत्पन्न झालें आहे, असें ह्मणवत नाहीं व तोंड बाजूला केलें असतां तें आरशांत दिसत नसल्यामुळें तेथें कोणी खोंदलें आहे किंवा त्याचें चित्र काढलें आहे अशीही कल्पना करवत नाहीं. तें सर्वथा मुखाच्या ह्मणजे आपल्या बिंबाच्या, अधिष्ठानाच्या सत्तेनेंच सत्तायुक्त असतें. ह्मणजे तोंड विद्यमान असतें ह्मणून तें दिसतें, तोंड एकीकडे केलें कीं नाहींसें होतें, यास्तव त्याला स्वतःची सत्ता नसते; आणि त्यामुळेंच तें परतंत्र होय. आरसा हें त्याचें निमित्त आहे. त्याला आपल्या तोंडापुढून दूर सारलें कीं तें दिसेनासें होतें. ह्मणून प्रतिबिंब हा भ्रम आहे. त्यालाच भगवान् व्यासांनीं ' आभास एव च ' (ब्रह्मसूत्र अ. २ पा. ३ सूत्र ५०) या सूत्रांत आभास असें नांव दिलें आहे. वर सांगितल्याप्रमाणें विचारपूर्वक निरीक्षण केलें असतां भासलेली वस्तु भ्रामक आहे, असा निश्चय होतो. त्यालाच वेदान्तशास्त्रांत बाध ह्मणतात.

असो; अशा प्रकारचा प्रतिबिंब-भ्रम औपाधिक आहे. औपाधिक ह्मणजे उपाधिजन्य. (स्वाभाविक नव्हे.) स्वसंबद्ध वस्तूला स्वतःचे धर्म देऊन अन्यशी करणाऱ्या दुसऱ्या वस्तूला उपाधि ह्मणतात. जलांतील मुखप्रतिबिंबाची उपाधि जल आहे. कारण जल समोर असल्या-

मुळें आपल्याशीं संबद्ध झालेल्या मुखाला तें आपल्यामध्यें व्यक्त करतें. जल हालूं लागलें असतां त्यांतील प्रतिबिंबही हालत आहे, मुखही हालत आहे, असें भासतें व त्यांतील मुख आपल्या मुखाहून निराळेंच आहे, असा प्रत्यय येतो. यास्तव जल ही उपाधि आहे. तिच्यामुळें प्रतीत होणारें प्रतिबिंब औपाधिक आहे. त्याचप्रमाणें ही मातीची घागर आहे, हें परळ आहे इत्यादिकही औपाधिक भ्रम आहेत. मातीच्या स्वरूपाहून पृथक् विशेष रचना ही त्या भ्रमाची उपाधि आहे. उपाधि ह्मणजे निमित्त, असें जरी येथें सामान्यतः समजलें तरी चालेल. घट किंवा परळ यांमध्यें मातीवांचून, दुसरें कांहीं तत्त्व नसतें. मातीलाच कालवून, मळून व थापून वगैरे एका प्रकारचा आकार दिला ह्मणजे आपण तिला विसरून जाऊन त्या विशेष आकारालाच वस्तू समजतों व हा घट आहे, हें परळ आहे असें ह्मणतों. पण घट व परळ हे मातीहून प्रथक् पदार्थ नसतात; यास्तव त्यांचा आकार, याच उपाधीमुळें, याच निमित्तामुळें मातीच घटशी, परळशी भासते. अर्थात् घटादिकांचा विशेष आकार स्वसंबद्ध मातीला स्वतःचे धर्म देऊन अन्यशी करीत असल्या-कारणानें मातीच्या रचनेहून, स्वरूपाहून निराळी रचना, स्वरूप भास-विणारा आकार, ही उपाधि आहे, व केवल तिच्यामुळेंच भासणारा घट, परळ इत्यादि भ्रम आहे. त्या भ्रमाचें अधिष्ठान माती आहे; आणि वर सांगितल्याप्रमाणें ती सत्य असून कांहीं काल भासणारा घटादि विकार असत्य आहे २२.

शंका—पण अधिष्ठानाचा साक्षात्कार झाला असतां आरोपित भ्रम निवृत्त होतो, असा अनुभव आहे; आणि ' अनुभूत्यनुसारेण कल्प्यताम् ' ह्मणजे अनुभवाच्या अनुसार कल्पना करा, असें तुह्मीच सांगत असतां, त्यामुळें घटादि भ्रम आहे असें ह्मणावयाचें झाल्यास मातीचा साक्षात्कार होतांच त्याची निवृत्ति झाली पाहिजे, ही माती

आहे, असा अनुभव आल्यावर घटाची प्रतीति येतां कामां नये; पण तसें होत नाहीं. तर ही माती आहे, असें समजल्यावरही 'हा घट' अशी प्रतीति येते. तेव्हां त्या प्रतीतीला व तिच्या घट या विषयाला तुह्मी भ्रम कसें ह्मणणार ?

समाधान—

भ्रान्तिः सोपाधिकोपाधिनिवृत्त्यैव निवर्तते ॥
न बोधात्तेन भासन्ते जानतोऽपि घटादयः ॥ २३ ॥

अन्वयः—सोपाधिका भ्रांतिः उपाधिनिवृत्त्या एव निवर्तते । बोधात् (एव) न । तेन जानतः अपि (पुरुषस्य) घटादयः भासन्ते ॥

अर्थः—**सोपाधिक भ्रांति उपाधीची निवृत्ति झाल्यानेंच निवृत्त होते. ती नुसत्या बोधामुळें निवृत्त होत नाहीं. त्यामुळें मातीला जाणणाऱ्याही पुरुषाला घटादिक भासतात.**

विवरण—सोपाधिक व निरुपाधिक अशी दोन प्रकारची भ्रांति आहे. कोणताही विकार ही सोपाधिक भ्रांति असून पुढें खांब असतांना हा कोणी चोर येथें उभा आहे, असें वाटणें ही निरुपाधिक भ्रांति आहे. मूळ द्रव्याच्या स्वरूपांतच कांहीं फरक पडून तें द्रव्य निराळ्या प्रकारचें भासणें ही सोपाधिक भ्रांति व एका वस्तूच्या ठिकाणीं कांहीं गुणांच्या साम्यामुळें दुसरी वस्तु भासणें ही निरुपाधिक भ्रांति होय. मातीची घागर, सोन्याचें कुंडल, लांकडाचा चवरंग, आंब्याच्या कोयी-पासून झालेलें आंब्याचें मोठें झाड, दुधाचें दहीं, कापसाचें वस्त्र, आरशांतील मुख इत्यादि हीं सर्व सोपाधिक भ्रमाचीं व रज्जु–सर्प, शिंपीवर भासणारें रुपें, खांबाला चोर समजणें, माळ जमिनीवर मृगजळ, दोन चंद्र, इत्यादि निरुपाधिक भ्रमाचीं उदाहरणें आहेत.

निरुपाधिक भ्रमाच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान (साक्षात्कार) होतांच तो भ्रम निवृत्त होतो. समजा कीं अगदीं संध्याकाळ झाली आहे, व आपण घरांतून बाहेर आलों आहों. इतक्यांत समोर दहा हातांवर एक दोन

ह्यात लांब दोरीचा तुकडा पडलेला असतांना पण तो साप आहे, असें वाटून आपण भयभीत झालों. तथापि तो खरोखरच साप आहे कीं काय ह्मणून पाहूं लागलों, तों तो पुढें चालत आहे, हालत आहे, असें वाटलें. मग मात्र पुढें जाण्याचें धैर्य होईना. ह्मणून परतून घरांत आलों. एका हातांत काठी घेतली, दुसऱ्या हातांत चांगला तेजस्वी दिवा घेतला व आणखी एका धीट पुरुषाला बरोबर घेऊन बाहेर आलों. तरी तो साप तेथेंच आहे, असें दिसलें. ह्मणून अगोदर दुरूनच दिवा पुढें करून पाहिलें. तों सापासारखेंच त्याला तोंड आहे, असें वाटलें. ह्मणून जमिनीवर हातांतील काठी ठोकली. तरी तो साप जाग्यावरून हालेना. तेव्हां तो मेलेला असेल, अशी कल्पना झाली. आणि थोडेंसे धैर्य धरून हळू हळू पुढें गेलों. दुरूनच काठीनें त्याला डिवचलें. तरी तो साप नव्हे, असें कांहीं वाटेना. शेवटीं दिवा पुढें करून व अगदीं जवळ जाऊन भीत भीतच पाहिलें; तों ती आपण दुपारीं टाकलेली दोरी आहे, असें कळलें आणि त्याबरोबर आपलेंच आपल्याला हसूं येऊन पोटांतली भीति कमी झाली.

या उदाहरणांत साप भासणें हा भ्रम आहे, आणि तो निरुपाधिक असल्यामुळें त्याच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान होतांच, ती दोरी आहे असें कळतांच, निवृत्त झाला. पण मातीची घागर, लाकडाचा चवरंग इत्यादि सोपाधिक भ्रम अधिष्ठानाचा साक्षात्कार झाला तरी रचना (आकार), ही उपाधि असेपर्यंत निवृत्त होत नाहींत. चवरंगाचें अधिष्ठान लाकुड आहे, असें जरी कळलें तरी त्याचा आकार विद्यमान असे तों 'हा चवरंग' हा भास नाहींसा होत नाहीं. यास्तव प्रकृतीला जाणणाऱ्याही पुरुषाला विकार भासतात. ते निरुपाधिक भ्रान्तीप्रमाणें अधिष्ठानाचा साक्षात्कार होतांच बाधित होत नाहींत ॥ ३.

आतां या कार्य—कारणभावाविषयीं तार्किकांचें काय मत आहे, तें सांगून त्यावर दूषण देतात—

पृथग्द्रव्यस्वरूपः सन्समवेतो घटो मृदि ।
इत्याहुस्तार्किकास्तत्तु न द्वैगुण्यप्रसङ्गतः ॥ २४ ॥

अन्वयः—घटः पृथग्द्रव्यस्वरूपः सन् मृदि समवेतः इति तार्किकाः आहुः । तु तत् न । कुतः, द्वैगुण्यप्रसङ्गतः ॥

अर्थ—घट पृथक् द्रव्यरूप होऊन मृत्तिकेच्या ठिकाणीं नित्य संबद्ध आहे, असें तार्किक ह्मणतात. पण तें युक्त नव्हे. कारण तसें मानल्यास मृत्तिका-द्रव्य दुप्पट होण्याचा प्रसंग येईल.

मृद्भाराद्घटभाराच्च गुरुत्वं द्विगुणं भवेत् ॥
तथालङ्कारकर्ता स्यात्कृती हेमादिवृद्धितः ॥ २५ ॥

अन्वयः—मृद्भारात् च घटभारात् गुरुत्वं द्विगुणं भवेत् । तथा सति हेमादिवृद्धितः अलङ्कारकर्ता कृती स्यात् ॥

अर्थ—मातीचा भार व घटाचा भार असे दोन भिन्न भार झाल्यामुळें मूळ मातीचें गुरुत्व दुप्पट वाढेल आणि तसें झालें असतां सोनें, रुपें इत्यादि द्रव्यें वाढल्यानें अलंकार करणारा पुरुष कृतकृत्य होईल.

विवरण—नैयायिक ह्मणजे कणादाचे अनुयायी—वैशेषिक व गोतमाचे अनुयायी न्यायशास्त्रज्ञ. या दोघांही दर्शनकारांच्या मतीं कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीं असत् असतें; ह्मणजे तें नसतें. पण कर्त्यानें साधनांच्या (कारकांच्या) योगानें कार्याच्या उत्पत्तीला अनुकूल अशी चेष्टा (व्यापार) केली ह्मणजे कार्य हें पृथक् द्रव्य नवेंच उद्भवतें. तें आपल्या उपादान कारणाहून पृथक् आहे. पण विद्यारण्यस्वामी ह्मणतात, श्रुतीचा विचार न करितां मनसोक्त कल्पना करणाऱ्या तार्किकांचें हें ह्मणणें, हें मत योग्य नाहीं. तार्किकांचा सर्व भर तर्कावर असतो व तर्क ह्मणजे युक्तिच. पण युक्तीच्या बलावरच आपापलें मत स्थापणाऱ्या लोकांना आगमाचें पाठबळ नसल्यास कसें तोंडघशीं पडावें लागतें तें येथें सांगितलें आहे. नुसत्या युक्तीच्या जोरावर कोणताही सिद्धान्त ठरविणाऱ्या लोकांचें ह्मणणें निर्युक्तिक (युक्तिशून्य) असणें,

हा एक चमत्कारच आहे. अथवा व्यासांनीं ह्मटल्याप्रमाणें तर्क अप्रतिष्ठित असतात, या गोष्टीचें तें द्योतक आहे. ह्मणजे अधिक बुद्धिमान् पुरुष अधिक चांगले तर्क करतो, असा अनुभव येत असल्यामुळें व या सृष्टींत अधिकतेची सीमा नसल्यामुळें पुरुषकृत तर्क अबाधित आहे, असें होत नाहीं. तर आज एकानें मोठ्या कुशलतेनें सर्वांना पटेल असा तर्क जरी केला तरी उद्यां दुसरा कोणी त्याच्याहून कुशल निपजणार नाहीं, व तो एकदा सर्वांना मान्य झालेल्या गोष्टीचेंही सर्वांना पटेल, असें निरसन करणार नाहीं, असा भरंवसा नसतो. यास्तव तर्क केव्हांही झाला तरी अप्रतिष्ठितच असणार! अप्रतिष्ठित ह्मणजे अस्थिर, अनवस्थित. श्रीकुमारिलभट्ट व श्रीशंकराचार्य यांनीं बौद्ध व इतर तार्किक यांना जें जिंकलें तें वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळेंच होय. तर्क जर प्रतिष्ठित असता तर त्यांचें निरसन शंकराचार्यांसारख्या महामीमांसकांनाही करतां आलें नसतें. ह्मणूनच आचार्यांनीं ‘ श्रुतिमतस्तर्कोऽनुसन्धीयतां ’ ह्मणजे श्रुत्यनुसारी तर्क करावा. आगमनिरपेक्ष तर्क करूं नये, असें आपल्या भक्तांना मोठ्या कळकळीनें सांगितलें आहे. प्रस्तुत ग्रंथकारांनींही ‘ तर्क्यतां मा कुतर्क्यतां ’ ह्मणजे तर्क खुशाल करावा; पण कुतर्क (आगमनिरपेक्ष तर्क) करूं नये, असें सांगून भगवत्पूज्यपादांचेंच ह्मणणें दुसऱ्या शब्दांनीं सांगितलें आहे. वैदिक मीमांसक व इतर स्वतंत्र विचार करणारे (free thinkers) यांच्यामध्यें जें अंतर आहे तें हेंच; आणि आगमाचें साह्य घेऊन तर्काच्या बळानें वैदिक सिद्धान्तांचें उपपादन करावयास प्रवृत्त झाल्यानेंच आचार्यांच्या वाणींत व लेखांत विलक्षण सामर्थ्य येऊन केवळ तार्किक प्रतिहत झाले.

असो; आतां कारणाहून कार्य हें प्रथक् द्रव्य कसें नव्हे, तें सांगतात. माती हें कारण व मडकें हें त्याचें कार्य. सोनें हें कारण व कडें हें त्याचें कार्य. मडकें घडण्यापूर्वीं माती होती, पण मडकें नव्हतें. कडें करण्यापूर्वीं सोनें होतें, पण कडें नव्हतें. कुंभार, सोनार इत्यादि

कऱ्यांनीं चाक, त्याला फिरविण्याची काठी इत्यादि किंवा ऐरण, हातोडी, शेकटी, इत्यादि साधनांनीं मातीच्या गोळ्याला व सोन्याच्या चिपेलाच तदनुकूल कृतीनें विशिष्ट आकार आणला, ह्मणजे मडकें व कडें झालें, असें आपण ह्मणतों व तसा अनुभवही येतो. तार्किकांनीं त्याच अनुभवाला सत्य समजून उत्पत्तीच्या पूर्वीं घट व कडें हें द्रव्य नव्हतें, असा सिद्धान्त ठोकून दिला. व्यवहारदृष्ट्या तो कांहीं खोटा नव्हे. कारण आपणही तसेंच ह्मणूं. पण वैदिक मीमांसक व्यवहारदृष्टीला फारसें महत्त्वच देत नाहींत. ते कोणताही सिद्धान्त आगम, अबाधित अनुभव आणि तदनुकूल अनुमान यांनीं ठरवितात. मडकें व कडें हीं कार्यें कुंभार व सोनार यांच्या व्यापारानें (अनुकूळ प्रयत्नानें) जरी होत असलीं, तरी श्रुति ' यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् ' (छान्दोग्य अ. ६ खंड १ मंत्र ४) असें सांगते. ह्मणजे ' हे प्रिय पुत्रा, ज्याप्रमाणें एक कारणरूप मातीचा गोळा जाणला कीं त्याचे सर्व विकार कळतात, त्याप्रमाणें कोणतेंही कारण जाणलें असतां त्याचीं सर्व कार्यें विज्ञात होतात. (कारण कोणतेंही कार्य कारणाहून पृथक् नसतें. ' मग असें जर आहे, तर हें अमुक कारण व हें त्याचें कार्य, असें कसें ह्मणतात ' ह्मणून विचारशील तर बाबारे,) कोणताही विकार वाणीच्या आश्रयानें राहणारा व ह्मणूनच नाममात्र—शब्दमात्र आहे. तो खरा नव्हे. त्याचें कारणच खरें आहे. प्रस्तुत उदाहरणांत मृत्तिकाच सत्य आहे.'

त्याचप्रमाणें स्मृतिही ' नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ' (श्रीमद्भगवद्गीता अ. २ श्लोक १६.) ह्मणजे असत् वस्तूचा भाव (अस्तित्व) संभवत नाहीं व सत् वस्तूचा अभाव संभवत नाहीं, असें सांगते. श्रुतिस्मृतिवचनांच्या बळावरच रचलेल्या उत्तर मीमांसेंत भगवान् व्यासांनींही 'असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात्' (अ. २ पा. १ सूत्र ७) व ' तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः ' (सूत्र १४) असें ह्मटलें आहे.

या सूत्रांचा क्रमानें अर्थ असा—जड जगाचें कारण चेतन आहे, असें म्हटल्यास उत्पत्तीच्या पूर्वीं जगत् असत् होतें, असें ठरतें म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वीं वस्तु नसते, असा जो निषेध करितात तो नाममात्र आहे. कारण कोणत्याही कार्याची सत्ता त्याच्या कारणाच्या सत्तेहून पृथक् नसते. यास्तव स्थितिकालाप्रमाणें उत्पत्तीच्या पूर्वींही हें जगत् ब्रह्मात्मकच होतें. म्हणजे असत् नव्हतें, असा भाव ७. व कारण ब्रह्माहून कार्य जगत् अन्य (पृथक्) नाहीं. (कारण त्याला ब्रह्माच्या सत्तेहून पृथक् सत्ता नसते.) कारण 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यं' असें त्याविषयीं शब्दप्रमाण आहे. सांख्यशास्त्राचेंही असेंच मत आहे. (पहा, सांख्यदर्शन अ. १ सूत्र ११४–१२०. आह्मी लिहिणार असलेल्या दर्शनमालेंत हें दर्शनही येणार आहे.) यास्तव कार्य उत्पन्न होतें, असें जें वाटतें तो भ्रम आहे.

या आगमसिद्ध गोष्टीचाच अनुवाद तर्कांनीं कसा करितां येतो तेंच वादिकशिरोमणि विद्यारण्य येथें सांगत आहेत. मडकें व कडें हीं माती व सोनें यांहून पृथक् द्रव्यें निर्माण होतात म्हणून जर म्हटलें तर माती व सोनें हीं प्रत्येकीं दुप्पट व्हावयास पाहिजेत आणि तीं तशीं जर झालीं, तर मडकें व कडें करावयास घेतलेल्या मातीहून व सोन्याहून मडकें व कडें यांचें वजन दुप्पट झालें पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. कारण तसें जर झालें असतें, तर अलंकार करविणाऱ्या पुरुषाला सोनें, रुपें, इत्यादि दुप्पट वाढल्यानें मोठाच लाभ झाला असता. यास्तव तार्किकांचें म्हणणें अयुक्त असून आगमानुकूल कार्य–कारणानन्यत्व (कार्य व कारण यांचें ऐक्य) मानणेंच सयुक्तिक होय. २४, २५.

कारण—

न सन्निवेशमात्रेण पृथग्द्रव्यत्वसंभवः ।
शयनोत्थानगमनैर्न पुत्रे बहुपुत्रता ॥ २६ ॥

अन्वयः—सन्निवेशमात्रेण पृथग्द्रव्यत्वसंभवः न । शयनोत्थानगमनैः पुत्रे बहुपुत्रता न भवति ॥

अर्थ—केवल निराळ्या आकारामुळें (रचनेमुळें) तें द्रव्यच पृथक् आहे, असें होणें संभवत नाहीं. कारण शयन करणें, उठणें, जाणें इत्यादि क्रिया करतांना पुत्राच्या आकारांत जरी फरक पडत असला तरी एका पुत्राला बहुपुत्रता येत नाहीं. (ह्मणजे जितके निरनिराळे आकार तितके पुत्र असें होत नाहीं).

विवरण—मडकें घडविलें असतां त्याचा आकार व त्याच्या योगानें होणारें-पाणी भरून आणणें इत्यादि-कार्य हीं मातीच्या आकाराहून व कार्याहून पृथक् (निराळीं) असतात, पण तेवढ्यावरून मडकें हें पृथक् द्रव्य आहे, असें होत नाहीं. कारण समजा कीं, एकाद्याला एकच पुत्र आहे, व तो निजला असतां, त्याचा आकारही निराळा होतो; पण तेवढ्यावरून एकाचे दोन पुत्र होत नाहींत. उठणें, जाणें, इत्यादि प्रसंगींही त्याच्या आकारांत व त्या त्या क्रियेमुळें होणाऱ्या कार्यांत जरी फरक पडत असला, तरी एकाचे अनेक पुत्र होत नाहींत २६.

तस्मात्कार्यं न वस्तु स्यात्कारणाव्यतिरेकतः ।
किं तु कारण एवैतदनृतं भासते मृषा ॥ २७ ॥

अन्वयः—तस्मात् कारणाव्यतिरेकतः कार्यं वस्तु न स्यात् । किं तु कारणे एव एतत् अनृतं मृषा भासते ॥

अर्थ--यास्तव कार्य कारणाहून पृथक् नसल्यामुळें वस्तु नव्हे. तर कारणामध्येंच तें मिथ्या व्यर्थ भासतें.

विवरण—कार्य ह्मणजे कर्त्यानें कारणालाच यत्नानें दिलेला विशेष आकार. तो कारणाहून पृथक् पदार्थ नव्हे, असें वर सांगितलें आहे. आणि उपादान कारणाहून भिन्न नसल्यामुळेंच कार्य वस्तु नव्हे. वस्तु ह्मणजे स्वतःच्या सत्तेनें युक्त असलेला पदार्थ. आपलें तोंड, हा तोंडाच्याच सत्तेनें सत्तावान् होणारा पदार्थ आहे;

ह्मणून तो खरा व आरशांत दिसणारा त्याचा आभास तोंडाच्या असण्यावर किंवा नसण्यावर अवलंबून असतो, ह्मणून खोटा, वस्तु नव्हे. कार्यही कारणाच्या सत्तेनें सत्तावान् झालेलें असतें, ह्मणून तें वस्तु नव्हे. तर आमच्या सूक्ष्मदृष्टीच्या अभावीं, आह्मी सूक्ष्मदृष्टीनें त्याचें निरीक्षण करीत नसल्यामुळें कारणामध्येंच तें व्यर्थ भासतें. ह्मणून अनृत होय. आपण कार्याला पाहत असतांना कारणालाही पहातों किंवा कारणाच्याच विशेष अवस्थेला, विशेष स्वरूपाला पाहतों. पण ही वस्तुस्थिति लक्षांत राहत नाहीं, त्यामुळें आपण आकारच सत्य मानून त्याच्या आधाराला विसरतों. हाच मोह किंवा भ्रम होय आणि भ्रमानें भासणारी वस्तु भ्रामक असते. भ्रामक ह्मणजेच मिथ्या २७.

शंका—कार्य जर खोटें आहे तर त्याच्या योगानें अर्थक्रिया कशी होते? अर्थक्रिया ह्मणजे त्या वस्तूचें खरें कार्य होणें. मडक्यांतून पाणी आणतां येणें, ही त्याची अर्थक्रिया आहे. तृषाशांति, ही जलाची अर्थक्रिया आहे. थंडीचें निवारण, ही वस्त्राची अर्थक्रिया आहे. लिहिलेलीं अक्षरें कागदावर उमटून तीं कागद असेपर्यंत किंवा शाई उडून जाईपर्यंत दुसऱ्याला वाचतां येणें, त्यांचा अर्थ समजणें, त्यांत सांगितल्याप्रमाणें व्यवहार होणें, इत्यादि सर्व अर्थक्रिया आहेत. मडकें, जल, वस्त्र इत्यादि कार्यें जर खोटीं, तर हें सर्व कसें होतें? श्रीशंकराचार्यांनीं हजार वर्षांपूर्वीं लिहिलेले ग्रंथ जर खोटे, तर ते आज तुह्मांला वाचतां कसे येतात? व त्यांच्यावरून अर्थबोध कसा होतो?

समाधान—

अर्थक्रियानृतेऽप्यस्ति स्थाणौ चोरभयेक्षणात् ।
ततोऽनृता घटाद्याः स्युर्भान्तु कुर्वन्तु वा क्रियाम् ॥ २८ ॥

अन्वयः—अर्थक्रिया अनृते अपि अस्ति । कुतः । स्थाणौ चोरभयेक्षणात् । ततः घटाद्याः भान्तु क्रियां वा कुर्वन्तु तथापि अनृताः एव स्युः ।

अर्थ—अर्थक्रिया अनृत वस्तूमध्येंही असते. ती कशी? तर पुढें खांब असतांना हा चोर आहे, असें खोटेंच जरी वाटलें तरी हातपाय लटपटूं लागतात, (ह्मणजे भय, हें खरें कार्य त्या खोट्या भासापासूनही होतें) असा अनुभव येतो. वास्तव घटादि पदार्थ भासोत किंवा क्रियाही करोत. तथापि ते अनृतच आहेत.

विवरण—भ्रामक (ह्मणजे मिथ्या) वस्तूपासून खरें कार्य होतें. येथें खरें ह्मणजे व्यावहारिक खरें. कारण परमार्थ सत्य, हें मुळीं कार्यच नव्हे. व्यावहारिक ह्मणजे व्यवहारकालीं असणारें. जगाच्या आरंभापासून अंतापर्यंत जो काल, तोच व्यवहारकाल होय. त्यालाच स्थिति ह्मणतात. मनुष्याच्या जागरित अवस्थेंत त्यांतील पदार्थांचा अनुभव येतो. एकाच मनुष्याला एकाच जागरकालीं पदार्थ न भासतां ते अनेक मानुष्यांना अनेक जागरांत भासतात. इतिहासादिस्मरणरूप साधनांच्या द्वारा मागें होऊन गेलेल्या गोष्टींचेंही भान वर्तमानकाळीं होतें. त्यावरून व दुसऱ्या कांहीं सामान्य गोष्टींवरून मनुष्य जागरांतील भविष्यत्काळीं होणाऱ्या गोष्टींचेंही अनुमान करूं शकतो. त्यामुळें व्यावहारिक सत्ता भ्रामक सत्तेहून विपरीत आहे, असें ठरतें. पण जागरकाळींच मात्र अनुभवास येणाऱ्या व स्वप्न, सुषुप्ति, मूर्छा व समाधि याकाळीं अनुभवास न येणाऱ्या पदार्थांना पारमार्थिक सत्ता नाहीं. पारमार्थिक ह्मणजे एकाच दशेंत किंवा केवळ स्थिति–वर्तमान काळींच नव्हे, तर सर्व अवस्थांमध्यें व भूत, वर्तमान आणि भविष्य काळीं अनुभवास येणारी सत्ता. अर्थात् सत्ता तीन ठरल्या. १ पारमार्थिक, २ व्यावहारिक व ३ प्रातिभासिक (प्रातीतिक).

तिसऱ्या सत्तेनें युक्त असलेले पदार्थ दुसऱ्या सत्तेच्या अपेक्षेनें मिथ्या, व दुसऱ्या व्यावहारिक सत्तेनें युक्त असलेले पदार्थ पहिल्या सत्तेच्या अपेक्षेनें मिथ्या होत. पारमार्थिक सत्तेहून निराळी, अशी एकादी सत्ताच नसल्यामुळें ती सत्ता त्या चवथ्या

सत्तेच्या अपेक्षेनें मिथ्या होऊं शकत नाहीं. पण दुसरी व तिसरी या सत्ता याप्रमाणें परस्परांच्या अपेक्षेनें जरी मिथ्या ठरणाऱ्या, बाधित होणाऱ्या असल्या, तरी त्या आपापल्या वेळीं खऱ्याच असतात. ह्मणजे पुढच्या खांबाकडे पाहिलें असतां अंधकारादि प्रतिबंधक कारणांमुळें त्याचें यथार्थ स्वरूप न कळून आपण जेव्हां तो चोर आहे, असें समजतों, तेव्हां तो खराच चोर होय. त्यामुळेंच त्याची अर्थक्रिया ह्मणजे भय वाटणें, हें खरें कार्य होऊं शकतें. कारण त्यावेळींही जर तो प्रातिभासिक चोर खरा नसता, तर उरांत धडकी भरणें व हातपाय लटपटूं लागणें, हें कार्य झालें नसतें. पण तें होतें, असा अबाधित अनुभव आहे. यास्तव प्रातीतिक पदार्थही प्रतीतिसमयीं खरे आहेत.

त्याच न्यायानें व्यावहारिक पदार्थही व्यवहारसमयीं खरे आहेत. त्यामुळें त्या त्या वेळीं त्यांचें त्यांचें खरें कार्य होऊं शकतें. अर्थात् त्यांना जें मिथ्या ह्मणावयाचें, तें अन्य दशेच्या, अन्य सत्तेच्या अपेक्षेनें होय. व्यावहारिक सत्ता व त्या सत्तेनें युक्त असलेले पदार्थ, हीं दोन्हीं व्यवहारसमयीं खरीं आहेत. परमार्थसत्तेच्या अपेक्षेनें मात्र तीं मिथ्या. त्यामुळें पारमार्थिक दृष्ट्या मिथ्या असलेल्या पदार्थांच्या योगानें अर्थक्रिया होणें, अगदीं साहजिक आहे. तस्मात् मडकें, वस्त्र, इत्यादि व्यावहारिक पदार्थ व्यवहारसमयीं जरी भासले, व अर्थक्रिया करीत असले तरी पारमार्थिक दृष्ट्या असत्य होत २८.

यास्तव—

सन्निवेशोपाधिहाने गच्छत्येव घटादिधीः ।
विवेकिनां तु वस्तुत्वं घटादीनां निवर्तते ॥ २९ ॥

अन्वयः—सन्निवेशोपाधिहाने घटादिधीः गच्छति एव । तु विवेकिनां घटादीनां वस्तुत्वं निवर्तते ॥

अर्थ—रचनारूप उपाधि निवृत्त झाली असतां 'हा घट, हें वस्त्र' इत्यादि बुद्धि जातेच. परंतु विवेकी लोकांच्या दृष्टीनें घटादि

पदार्थांचें सत्यत्व ते पदार्थ (त्यांची विशेष रचना) विद्यमान असतांनाही निवृत्त होतें.

विवरण—विशेष रचना, या उपाधीमुळें कार्य भासतें, असें आह्मीं वर (श्लोक २२) सांगितलेंच आहे. ती उपाधि नष्ट झाली कीं तिच्या योगानें होणारी 'हा अमुक पदार्थ आहे' अशा प्रकारची बुद्धिही नाहींशी होते. अर्थात् सामान्य स्थूल बुद्धिमानांना रचनेची प्रतीति जोंवर येत असते, तोंवर तो पदार्थ आहे, असेंच वाटतें व ती रचना प्रतीत होत नाहीं, असें झालें ह्मणजे तो नाहीं, असें ते ह्मणतात. पण वर सांगितल्याप्रमाणें वस्तूच्या सत्तेविषयीं सूक्ष्म विचार करण्याची संवय ज्यांना लागलेली असते, ते विवेकी मडकें, वस्त्र इत्यादि पदार्थ विद्यमान असतांनाच ह्मणजे त्यांची रचना प्रत्यक्ष अनुभवास येत असतांनाच त्यांचें वस्तुत्व निवृत्त झालें आहे, असें पाहतात. ह्मणजे कार्य ही केवल रचना आहे; यास्तव ती खरी नव्हे, असा त्यांचा निश्चय झालेला असल्यामुळें घट, वस्त्र, इत्यादि विशिष्ट रचनायुक्त पदार्थ प्रत्यक्ष दिसत असले तरी ते खरे आहेत, असें त्यांना वाटत नाहीं २९.

घटः शराव इत्येवं वाचैवारभ्यते वृथा ।
मृत्तिकेत्येव सत्यं स्यान्न तु सत्यं घटादिकम् ॥ ३० ॥

अन्वयः—घटः, शरावः, इति एवं वृथा वाचा एव आरभ्यते । मृत्तिका इति एव सत्यं स्यात् । तु घटादिकं सत्यम् न ॥

अर्थ—घट, शराव, अशा प्रकारें व्यर्थ वाणीनेंच बोललें जातें. मृत्तिका हेंच काय तें त्यांत सत्य असतें. पण घटादिक सत्य नव्हे.

विवरण—या श्लोकांत पूर्वोक्त अर्थाचाच सारांश सांगून कार्य सत्य नसून कारण सत्य आहे, असा दृष्टान्ताचा उपसंहार केला आहे ३०.

आतां वर सिद्ध झालेल्या न्यायाचीच आत्म्याचे ह्मणजे दार्ष्टान्तिकाचे ठिकाणीं योजना करितात—

एवमात्मन उत्पन्नं पृथिव्याद्यपि नात्मनः ।
पृथग्वस्त्वस्ति किंत्वात्मन्यारोपात्प्रतिभासते ॥ ३१ ॥

अन्वयः—एवं आत्मनः उत्पन्नं पृथिव्यादि अपि आत्मनः पृथक् वस्तु न अस्ति । किं तु आत्मनि आरोपात् (तत् सर्वं) प्रतिभासते ॥

अर्थ—त्याच न्यायानें आत्म्यापासून उत्पन्न झालेलें पृथिव्यादि (जगत्) सुद्धां आत्म्याहून भिन्न वस्तु नाहीं. तर आत्म्याच्या ठिकाणीं आरोप झाल्यामुळें तें सर्व भासतें.

विवरण—आत्म्यानें हें सर्व उत्पन्न केलें, असें या उपनिषदांत सांगितलें आहे. त्यावरून आत्मा याचा कर्ता आहे, असें होतें. पण व्यवहारांत कोणताही कर्ता स्वतः कार्य होतो, असें दिसत नाहीं. तर तो आपल्याहून पृथक् द्रव्य घेऊन आपल्या प्रयत्नानें त्याला इष्ट रूप, इष्ट आकार देतो, असा अनुभव येतो. ह्मणूनच कपिल मुनींचे अनुयायी प्रकृति हें द्रव्य पुरुषाहून पृथक् मानूं लागले. आतां ते चेतन पुरुष कर्ता आहे, तो हें कार्य करतो, असें मुळीं समजतच नाहींत, हें खरें; व त्यांतही कांहीं गूढ अभिप्राय आहे. ह्मणूनच त्यांना ईश्वर आहे, असें समजण्याचेंही कारण भासत नाहीं. तथापि जगांतील जड पदार्थ हा ज्याचा परिणाम (विकार result) आहे तें प्रकृति-द्रव्य त्यांना पुरुषाहून पृथक् मानावें लागतें. वैशेषिक व नैयायिक वर सांगितल्या-प्रमाणें अनुभव येत असल्यामुळेंच 'ईश्वर हा कर्ता निराळा व परमाणु हें द्रव्य निराळें आणि कुंभार जसें मातीचें मडकें घडतो तसें तो आपल्या नित्य इच्छेनें जगत् निर्माण करतो,' असें मानतात. पूर्व मीमांसक तर प्राण्यांच्या कर्मानुसार सृष्टि करणाऱ्या कर्मसापेक्ष प्रजापतीला ईश्वरच समजत नाहींत.

पण हा सर्व बाह्य ह्मणजे स्थूल किंवा व्यावहारिक दृष्ट्या विचार झाला. आंतर म्हणजे सूक्ष्म किंवा पारमार्थिक दृष्ट्या विचार केल्यास वरील परिणाम, आरंभ किंवा निरीश्वर या तीन वादांतील एकही वाद खरा वाटत नाहीं. कारण प्रकृतीचा परिणाम जरी होत असला तरी पुरुष-निरपेक्ष परिणाम होतो, असें आढळत नाहीं. तर पुरुष-निरपेक्ष प्रकृतीचा विलय अथवा नाशच होतो असें दिसतें. मातेच्या उदरांतून बाहेर पडलेल्या शरीराचा प्रतिक्षणीं परिणाम होत असतो, त्याची वृद्धि किंवा ऱ्हास होतो, पण तो त्यांत चेतन पुरुष असला तरच होतो. जीव निघून गेल्यावर कोणत्याही शरीराची वृद्धि किंवा ऱ्हास (reduction) होत नाहीं. तर त्याचा विनाश-(distruction) च होतो, असें आढळतें. एकाद्या झाडाचें बीं भूमींत घालून (पेरून) त्यावर जलाचा सेक केल्यास कांहीं दिवसांनीं त्याच्यापासून अंकुर येतो व तो उत्तरोत्तर वाढत जाऊन त्याचा मोठा वृक्ष होतो, हें खरें; पण त्यांत जीवनशक्ति नसल्यास तो मातींत मिळून जातो, असा अनुभव येतो. चेतनाची अपेक्षा न करितांच बिचारी प्रकृति (matter) जर राहूं शकली असती तर जगांत मृत्यूचा अभाव झाला असता, आणि मृत्यूचा अभाव ह्मणजेच अर्ध्या अधिक दुःखाचाही अभाव होय. अर्थात् जगत् हा जरी परिणाम असला तरी तो निरपेक्ष प्रकृतीचा नव्हे. तर सापेक्ष प्रकृतीचा आहे, असेंच ह्मणणें भाग पडतें; आणि सापेक्ष प्रकृति ह्मणजेच माया. मायाविशिष्ट आत्म्यानें सृष्टि केली ह्मणजे आपल्या नित्य इच्छाशक्तीनें आपल्यांतील शक्तीचाच विकास केला. तो विकास किंवा आविर्भाव हाच सांख्याचा परिणाम आहे.

अशा प्रकारच्या परिणामाला तार्किक जसे समजतात तशा कर्त्याची अपेक्षा नाहीं. घटकर्त्या कुंभाराप्रमाणेंच जगत्कर्ता आहे, असें ह्मटल्यास ज्यावेळीं साधनांचा सर्वथा अभाव होता, अशा वेळीं

ह्मणजे सृष्टीच्या आरंभीं त्यानें कोणत्या साधनानें जगत् केलें? नुस्त्या इच्छा याच साधनानें त्यानें तें केलें, असें ह्मटल्यास नुस्त्या इच्छेनें कुंभार मडकें कां घडवीत नाहीं? नुस्त्या इच्छेच्या योगानें जर अतिसूक्ष्म व निरवयव परमाणू परस्परांशीं मिळून असलें विचित्र कार्य होऊं लागलें, तर मोठीच मौज होईल! कोणत्याही कर्त्याला कोणत्याही कार्याची सामग्री संपादन न करितां नुस्त्या इच्छेनें काय हवें तें करतां येईल. मग संसाराला कंटाळण्याचें कारणच राहणार नाहीं!!

यावर तार्किक ह्मणतील कीं, अहो, असा शब्दछल करूं नका. ईश्वर नित्य ज्ञानेच्छा–क्रियावान् (ह्मणजे नित्य ज्ञान, नित्य इच्छा व नित्य क्रिया यांनीं युक्त) असल्यामुळें त्याच्या इच्छेनें हें सर्व विचित्र जगत् होऊं शकतें. पण आह्मी जीव तसे नाहीं. आमचें ज्ञान, इच्छा व क्रिया अनित्य आहेत. ह्मणून आह्मांला बाह्य साधनांची अनुकूलता लागते. तर त्यावर असा आक्षेप येतो कीं, ईश्वर हा लौकिक कर्त्यासारखा नाहीं. तर तो कोणी अलौकिक कर्ता आहे; आणि अलौकिक कर्त्याला लौकिक कर्त्याप्रमाणेंच सर्व सामग्री लागते, असें नाहीं. कारण ती जर लागूं लागली तर तो लौकिक कर्ताच होईल. अर्थात् लौकिक कर्त्याप्रमाणें अलौकिक कर्त्याला त्याच्या स्वरूपाहून भिन्न अशा द्रव्याची आवश्यकता नसते, त्याच्या नित्य इच्छेमुळेंच जगत् हें कार्य सामग्रीवांचून सुद्धां होऊं शकतें, असेंही ह्मणावें लागेल. कारण अलौकिक ह्मटल्यावर त्याच्यामध्यें अंशतः अलौकिकपणा व अंशतः लौकिकपणा कल्पिणें उचित नव्हे.

दुसरें, अलौकिक ईश्वराला परमाणूंची ह्मणजे वायु, तेज इत्यादि स्थूल द्रव्यांच्या मूळ अतिसूक्ष्म रूपाची आवश्यकता असते, असें ह्मटल्यास तो ईश्वरही सापेक्ष झाला. सापेक्ष ईश्वराचें ऐश्वर्य निरतिशय असत नाहीं. ह्मणजे राजे, श्रीमान् लोक ह्यांचें ऐश्वर्य जसें सातिशय

(अतिशय युक्त, ज्याहून दुसरें अधिक ऐश्वर्य आहे असें, मर्यादित) तसेंच जगाच्या कर्त्याचेंही ऐश्वर्य सातिशय आहे, असें होईल. ज्याचें ऐश्वर्य मर्यादित तो परमेश्वर तरी कसला?

तिसरें, ज्याचें जगत्कर्तृत्व परमाणूंच्या अधीन असतें तो स्वतंत्र नसून परतंत्र आहे, असेंच नाहीं का होत?

तस्मात् नैयायिकांची ईश्वराविषयींची कल्पनाही फारशी रमणीय नाहीं. यास्तव अलौकिक परमात्मा आपल्या सत्य संकल्पानें हवें तें करूं शकतो. त्याचा सत्य संकल्प हीच माया, त्याच्या ठिकाणची अद्भुत शक्ति. तिच्या योगानें तो दुसऱ्या कोणाच्या व कशाच्याहीं साह्यावांचून सर्व जगत् करतो. सृष्टीच्या पूर्वीं दुसरें कांहीं जर मुळीं नव्हतेंच, तर तो साह्य तरी कोणाचें घेणार? कारण चेतनाहून भिन्न व चेतनाचा विषय होणारा पदार्थ व्यक्त होणें हीच सृष्टि आहे. ग्राहक ग्राह्याच्या पूर्वीं असावा लागतो, हें आम्हीं वर (पृष्ठ ६२) ह्मटलेंच आहे. अर्थात् सृष्टीच्या ह्मणजेच द्वैताच्या पूर्वीं अद्वय चेतन आत्मा होता, सद्वय (द्वैतमय) अनात्मा मागून त्याच्याच पासून झाला. तैत्तिरीयादि उपनिषदांत आत्म्यापासून जगत् झालें, असें ह्मटलें आहे. श्वेताश्वतरांत 'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते,' इत्यादि वचनांच्या शेवटीं त्याची ज्ञान–बलक्रिया स्वाभाविक आहे (अन्य वस्तूच्या अपेक्षेनें नाहीं) असें सांगितलें आहे. यास्तव मायाशबल आत्म्यापासून झालेलें जगत्, वरील माती व मडकें, यांच्या न्यायानें त्याहून निराळें नाहीं, तर तद्रूप आहे.

असें जर आहे तर तें निराळें आहे, आत्मा निराळा व अनात्मा निराळा, असा अनुभव कां येतो? ह्मणून विचाराल तर सांगतों–समोरून तिसराच कोणी अपरिचित मनुष्य येत असतांना त्याचें यथार्थ स्वरूप न कळणें हें अज्ञान, त्याच्यांतील सारखेपणा, आपला इंद्रियदोष इत्यादि

कारणांमुळें हा आमचा अमुक स्नेही आहे, असा भ्रम जसा होतो त्याप्रमाणेंच वस्तुतः आत्माच असतांना त्याचें स्वरूप न कळल्यामुळें हा सर्व अनात्मा आहे, असा भ्रामक अनुभव येतो. एका वस्तूला भलतीच वस्तु जाणणें हा आरोप आहे. भ्रामक अनुभवालाच आरोप ह्मणतात. आत्म्याच्या ठिकाणींही अशा आरोपामुळेंच जगत् भासतें ३१.

आतां आत्म्याच्या ठिकाणींच जगत् आरोपित आहे, याला प्रमाण काय? तें सांगतात--

सद्वस्तु ह्यात्मनस्तत्त्वं तस्मिन्भूम्यादिकल्पनात् ।
पृथिव्यादीनि सन्तीति भासते तत्तदिन्द्रियैः ॥ ३२ ॥

अन्वयः—हि सद्वस्तु आत्मनः तत्त्वं। तस्मिन् भूम्यादिकल्पनात् पृथिव्यादीनि सन्ति इति तत्तदिन्द्रियैः भासते ॥

अर्थ—कारण सत् स्वरूप (सत्त्व existence) **हेंच आत्म्याचें तत्त्व आहे. त्या सत्त्वामध्यें भूमि, जल इत्यादि भूतें व भौतिक पदार्थ यांची कल्पना (भास) झालेली असल्यामुळें पृथिव्यादिक आहेत, असें त्या त्या विषयाचें ग्रहण करण्यास योग्य असलेल्या इंद्रियांनीं भासतें ३२.**

विवरण—वेदान्ताचे आचार्य नैयायिकांप्रमाणें समवायी, असमवायी व निमित्त अशीं तीन कारणें न मानतां उपादान व निमित्त अशीं दोनच मानतात. कारण वेदान्तशास्त्र नेहमींच लाघवाकडे आपली दृष्टि ठेवतें. लाघव ह्मणजे शक्य तितकी कमी कल्पना. जसें:- पृथ्वींतील सर्व मनुष्यांचा 'मनुष्यत्व' या एका धर्मानें निर्देश करणें. इतर शास्त्रेंही लाघवाला पुष्कळ मान देतात, पण त्या सर्वांत वेदान्ती अग्रेसर आहेत. इतर द्वैतवाद्यांप्रमाणें चैतन्याचा भेद, चित् व जड यांचा भेद न मानतां एका चित्-तत्त्वाचाच तो सर्व विकास आहे, असें प्रतिपादन करण्याचें तरी कारण हेंच आहे. समवायी कारण द्रव्य असतें. ज्या द्रव्याचें एखादें कार्य होतें तें द्रव्य त्याचें समवायी कारण आहे.

वेदान्ती त्यालाच उपादान ह्मणतात. समवायी कारणरूप द्रव्याचे गुण त्याच्या कार्याचीं असमवायी कारणें असतात व कोणत्याही कार्याचा कर्ता हें निमित्त कारण आहे, असें नैयायिक मानतात. पण त्यावर वेदान्ती ह्मणतात कीं, कोणत्याही कार्याच्या आविर्भावाला अत्यंत आवश्यक असलेले पदार्थच कारण होत. कारण कार्याच्या पूर्वीं असणेंच उचित आहे. पण कारणाचे तीन प्रकार न मानतां कार्यांत अनुवृत्त होणारें कारण एक व अनुवृत्त न होणारें दुसरें, अशीं दोनच कारणें मानून व्यवहार होत असतांना असमवायि या अधिक कारणाची कल्पना करणें व्यर्थ आहे. यास्तव आह्मी उपादान व निमित्त अशीं दोनच कारणें मानतों. उपादान कारण कार्यांत अनुवृत्त असतें. अनुवृत्त ह्मणजे कार्यांत ओत–प्रोत व्यापून असलेलें. माती मडकें, घागर, परळ, भिंत इत्यादि कार्यांत व्यापून असते ह्मणून तें उपादान होय. त्या उपादानाहून भिन्न असलेलीं ह्मणजे कार्योत्पत्तीला अत्यंत आवश्यक असलीं तरी कार्याबरोबर न राहणारीं बाकीचीं सर्व कारणें निमित्त कारणें आहेत.

पण असे दोनच भेद मानल्यास कर्ता, साधनें व कार्याबरोबर असणारे गुण हा भेद व्यक्त होत नाहीं. ह्मणून आह्मी गौरव हा दोष स्वीकारूनही कारणें तीन मानतों, असें ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण, गुण द्रव्याबरोबर सदा राहणारे आहेत. ह्मणूनच त्यांना 'द्रव्यसमवेत' ह्मणतात. (समवेत ह्मणजे नित्य संबद्ध, ज्यांचा द्रव्याशीं नित्य संबंध आहे.) अर्थात् कार्यांत अनुवृत्त होणाऱ्या कारणाबरोबर ते असणारच. तेव्हां ' त्यांचें पृथक् भान होण्यासाठीं असमवायि कारणाची गणना करण्याचें विशेष प्रयोजन नाहीं. त्यापेक्षां कार्यांत अनुवृत्त होणारें कारण व अनुवृत्त न होणारीं कारणें यांचा भेद अधिक व्यक्त होणें इष्ट आहे. यास्तव त्याच्या अनुरोधानें दोन प्रकारच्या कारणांची कल्पना करणेंच उचित होय.

निमित्त कारणाचे चेतन व अचेतन असे अवांतर (पोट) भेद मानले ह्मणजे कारणांची संख्या न वाढतां चेतन कर्ता व अचेतन निमित्त–साधन–हा भेद अनायासानें सिद्ध होतो. यास्तव कोणत्याही कार्याचीं उपादान व निमित्त अशीं दोन प्रकारचींच कारणें आहेत.

त्यांतील आत्मा, हें जगाचें उपादानही आहे व निमित्तही आहे. उत्तरमीमांसादर्शनांत ' प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ' (अ. १ पा. ४ सूत्र २३) या सूत्रानें भगवान् व्यासांनीं हेंच सांगितलें आहे. प्रस्तुत सूत्राचा अर्थ असा–ब्रह्म जगाचें उपादान कारणही आहे. अर्थात् निमित्त कारणही आहे. कारण ज्याच्या ज्ञानानें न ऐकलेलें सर्व ऐकलें आहे असें होतें, अशी छान्दोग्यांतील ' येनाश्रुतं श्रुतं भवति ' इत्यादि सर्व ज्ञानाविषयीं प्रतिज्ञा व ' ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडाच्या (मातीच्या गोळ्याच्या) ज्ञानानें सर्व मृन्मय ज्ञात होतें ' इत्यादि दृष्टान्त हीं दोन्ही असें मानल्यानेंच समंजस होतात.

तथापि चिदात्माच चराचर जगाचें उपादान आहे, असें ठरवावयाचें असल्यास इतर उपादान कारणांप्रमाणें तो त्यांत अनुवृत्त आहे, असें दाखविणें भाग आहे. **श्रीविद्यारण्यमुनिही** या श्लोकांत तेंच करीत आहेत. आत्म्याचें तत्त्व ह्मणजे स्वरूप **सत्त्व** हें आहे. सत्त्व ह्मणजे अस्तित्व. त्या अस्तित्वाच्या आधारानें आपल्याला चर व अचर जग भासतें आणि त्यामुळेंच तें ' आहे, ' असा अनुभव येतो. बाह्य अनात्म पदार्थांचा अनुभव बाह्य ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा व सुख, दुःख इत्यादि आंतर अनात्म पदार्थांचा अनुभव अंतरिंद्रियांच्या द्वारा येत असतो. अर्थात् सत्त्वाची अनुवृत्ति हीच आत्म्याची अनुवृत्ति आहे. कारण सत्त्व ह्मणजे आत्मा आणि सत्त्वावांचून कोणत्याही पदार्थाची सिद्धिच होत नसल्यामुळें, कोणत्याही पदार्थाचा अनुभव येत नसल्यामुळें, आत्मा सर्वत्र अनुवृत्त आहे व त्यामुळेंच तो जगाचें उपादान कारण आहे, असें ठरतें.

शंका—अहो पण सत्त्व हा आत्मा कसा ? सत्त्व हा वस्तूचा धर्म आहे. धर्म कोणत्या तरी धर्मीच्या आधारानेंच असणें उचित आहे. यास्तव प्रत्येक वस्तूच्या आधारानें भासणारें सत्त्व त्या त्या वस्तूचा धर्म आहे, असें समजावयाचें सोडून तुह्मी हें भलतेंच काय सांगतां ?

समाधान—सत्त्व हा जर भासणाऱ्या प्रत्येक वस्तूचा धर्म असता तर तो जगांतील सर्व पदार्थांत भासला नसता. कारण पाण्याचा शीत हा गुण–धर्म अग्नींत किंवा तेजांत नसतो. शस्त्राचा तीक्ष्णता हा धर्म अशस्त्रांत (वस्त्र, मडकें, इत्यादि पदार्थांत) नसतो. मनुष्यमात्राच्या ठिकाणीं राहणारें मनुष्यत्व पश्वादिकांच्या ठिकाणीं नसतें. यास्तव मनुष्यत्वादि कांहीं धर्म अनेक मानुषांत जरी असले तरी मनुष्येतरांत नसतात. तेव्हां त्या त्या वस्तूचे धर्म त्या त्या वस्तूमध्यें नियत असून तदितर वस्तूंत अनियत असतात. ह्मणूनच ते परिच्छिन्न होत. पण सत्त्व तसें नाहीं. तें सर्व पदार्थांत अनुस्यूत असतें. अनुस्यूत ह्मणजे व्याप्त, अनुवृत्त; सत्त्वावांचून वस्तूची सिद्धीच होत नाहीं, असें आह्मीं नुकतेंच वर ह्मटलें आहे. तस्मात् सत्त्व हा परिच्छिन्न धर्म नाहीं. तर तो अमर्याद आहे. तो सर्व अचित् पदार्थांत राहूनही शिवाय चित् वस्तूंत असतो. तूष्णीं अवस्थेंत किंवा समाधींत आपणाला स्वत:चें अस्तित्व आंतल्या आंत स्फुरत असतें. यास्तव सत्त्व हा धर्म जगांतील वस्तूंचाच मात्र आहे; असें नाहीं. तर तो जगाच्या बाहेर असलेल्या किंवा जगांत अंतर्भूत न होणाऱ्या चित्मध्येंही असतो.

शंका—चिद्वस्तु जगांत अंतर्भूत होत नाहीं, हें ह्मणणें बरोबर नव्हे. कारण जगांतील पदार्थांत चर व अचर असा भेद दिसतो. सर्व हालचाल करणारे प्राणी ही चर सृष्टि व वृक्षादि ही अचर सृष्टि होय. चर प्राण्यांमध्यें चित्-तत्त्वाची प्रतीति येते. अर्थात् चित्चा सृष्टींतच अंतर्भाव होतो.

समाधान--सृष्टि ह्मणजे नाम (name) व रूप (form) यांचा उद्भव. व्यवहारांत ज्याचें रूप दिसतें त्यालाच आपण नांव देतों. अर्थात् सृष्टि होते ह्मणजे पदार्थांचे आकार उत्पन्न होतात व त्यानंतर आपण त्यांना हा चवरंग, हा पाट, हें वस्त्र इत्यादि नांवें देतों. पण चित्‌ला आकारच नाहीं. तेव्हां ती उत्पन्न कशी होणार ? आणि जी उत्पन्नच होत नाहीं ती (चित्) उत्पन्न होणाऱ्या जगांत अंतर्भूत कशी होईल ? चर व अचर असा जो सृष्टीचा विभाग झाला आहे, तो पदार्थांत चित्-नें असणें किंवा नसणें यांमुळें झालेला नाहीं. तर तो अंतःकरणानें असणें व नसणें यांमुळें झालेला आहे. ज्यांत अंतःकरण व्यक्त झालेलें असतें, त्याला चर व ज्यांत तें व्यक्त नसतें त्याला अचर ह्मणतात. निराकार चित् नित्य आहे. ती उत्पन्न होत नाहीं. तर तिच्या माहात्म्यानेंच चराचर सृष्टि होते.

शंका—चित् उत्पन्न होत नाहीं, याला प्रमाण काय ?

समाधान--याला प्रमाण श्रुति. पण ती मानावयाची नसल्यास युक्ति (अनुमान), व त्यावरही विश्वास नसल्यास प्रत्यक्ष—अनुभव. श्रुति चेतन आत्म्याला उद्देशून ' नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनाम्० ' (काठकोपनिषद् अ. २ व. २ मं. १३) असें ह्मणते. ह्मणजे तो आकाशादि व्यावहारिक नित्य पदार्थांहून नित्य, व्यावहारिक चेतन प्राण्यांचाही चेतन, अनेकांत एक इत्यादि आहे. चित् निरवयव असल्यामुळें उत्पन्न होत नाहीं. ती उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्येक पदार्थाच्या वृद्धीचें निमित्त असल्यामुळें उत्पन्न होत नाहीं. कारण या नित्य सिद्ध चित्-वांचून गर्भाशयांतील गर्भांची, भूमींत पेरलेल्या बीजांची, जन्मास आलेल्या गायींच्या वासरांची, अंड्यांतील पक्ष्यांच्या पिलांची वृद्धि होणें शक्य नाहीं. अर्थात् वस्तुमात्राला सत्ता देणारी चित् नित्य आहे. त्यामुळेंच ती उत्पन्न होत नाहीं, इत्यादि अनुमानें व ती उत्पन्न होते, असें प्रत्यक्ष पाहून अथवा अनुभवून सांगणारा कोणी नाहीं, हेंच प्रत्यक्ष

प्रमाण आहे. (मीमांसक यालाच अनुपलब्धि प्रमाण ह्मणतात). कोणतीही गोष्ट कोणा तरी साक्षीच्या अनुभवानेंच सिद्ध होते; जिला कधीं कोणीं पाहिलें नाहीं ती वस्तु 'आहे,' असेंही ह्मणतां येत नाहीं. चित्‌च स्वतः साक्षी आहे. तेव्हां तिच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं दुसरें कोण असणार? व जर नाहीं, तर तिची उत्पत्ति पाहणार कोण? पाहणारा जर नाहीं तर ती उत्पन्न होते, या ह्मणण्यांत काय तात्पर्य आहे? वृत्तिज्ञान अंतःकरणाच्या वृत्तीबरोबर उत्पन्न होतें, असा नुसता भास होतो. पण तो खरा नव्हे, असें आह्मीं वर (पृष्ठ ६९) सांगितलेंच आहे. तस्मात् ती उत्पन्न होत नाहीं, हाच सिद्धान्त होय. त्यामुळेंच ती जगांत अंतर्भूत होत नाहीं. समाधींत तिच्या केवळ सत्त्वाचें स्फुरण होतें. पण सत्त्वाचें स्फुरण होणें, याबरोबरच चैतन्यस्वभावाचीही सिद्धी होते. अर्थात् सत्त्व व चित्त्व यांचा सह भाव आहे. सत्त्वाला सोडून चित्त्व सिद्ध होत नाहीं व चित्त्वाला सोडून सत्त्व सिद्ध होत नाहीं.

येणेंप्रमाणें त्या दोघांचें तादात्म्य अथवा ऐक्य, त्यांचा अभेद असून त्यांच्या आधारावर या अवाढव्य जगाची इमारत उभारलेली आहे. ह्मणूनच एकाद्या वस्तूवर कल्पिलेल्या अनेक पदार्थांत त्या वस्तूची ' ही ' या अंशानें अनुवृत्ति जशी दिसते तशीच जगांतील पदार्थांत सत्त्व व चित्त्व यांची अनुवृत्ति आढळते. पांची ज्ञानेंद्रियांच्या योगानें भासणाऱ्या या जगांतील वस्तु ' आहेत, आहेत, ' असें जें भासतें, तें या सर्वाधार सत्त्वामुळेंच होय. अर्थात् पाण्यांत अनुभवाला येणारा सुवास जसा पाण्याचा नसून पार्थिव फुलाचा असतो, तसें जगांतील पदार्थांचें सत्त्व त्यांचें नसून त्यांच्या आधाराचें ह्मणजे चिदात्म्याचें आहे.

शंका—अहो, पण सत्त्व किंवा चित्त्व हा धर्म आहे. यास्तव तो कोणा तरी द्रव्याच्याच आश्रयानें राहणें अवश्य आहे. कारण 'कोणताही धर्म किंवा गुण व कर्म द्रव्यावांचून राहत नाहींत,' असें नैयायिक

ह्मणतात आणि त्याकरितांच त्यांनीं–आत्मा हें एक द्रव्य असून तो ज्ञान, इच्छा व क्रिया यांचा आधार आहे,–असें अगदीं योग्य वर्णन केलें आहे. **विद्यारण्यही** 'सद्वस्तु ह्यात्मनस्तत्त्वं' ह्मणजे सद्वस्तु हेंच आत्म्याचें तत्त्व आहे, असें ह्मणून आत्मा निराळा व त्याचें तत्त्व निराळें, असें सुचवीत आहेत. कारण 'रामाचें पुस्तक' असें ह्मटल्यास राम हा 'स्वामी' व पुस्तक हें त्याचें 'स्व' (धन) अशा द्वैताचें भान होतें. षष्ठी विभक्तीचा अर्थच स्व-स्वामिभावसंबंध आहे. येथें 'आत्मनः' ही षष्ठि व 'तत्त्वं' ही प्रथमा आहे. त्यामुळें आत्मा 'स्वामी' व तत्त्व हें त्याचें 'स्व' आहे. स्वामी व स्व यांचें ऐक्य कधींच संभवत नाहीं; यास्तव आत्मा द्रव्य असून सत्त्व हा त्याचा धर्म–गुण आहे.

समाधान—सत्त्व हा धर्म आहे, चित्त्व हाही धर्म आहे व आत्मा त्यांचा आधारद्रव्य आहे, असें तार्किक मानतात, हें आह्मांला ठाऊक आहे. पण तें श्रुति, युक्ति व अनुभव या तीन्ही प्रमाणांच्या विरुद्ध असल्यामुळें आह्मांला मान्य नाहीं. श्रुति 'सत्यं, ज्ञानं, अनन्तं, आनन्दं, ब्रह्म; प्रज्ञानं ब्रह्म; अयमात्मा ब्रह्म;' 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इत्यादि सांगते. या वाक्यांवरून सत्त्व च चित्त्व हे धर्म नसून धर्मी आहेत असें होतें. बरें, श्रुतीला प्रमाण न मानतां केवल युक्तीनें विचार करूं लागलें तरी आत्मा द्रव्य आहे, हें सिद्ध होत नाहीं. कारण चित्त्व व सत्त्व या धर्मांचा आधार जड व स्वतः असत् द्रव्य होईल, ही आशा म्हणजे दुराशाच होय. बरें, चित्च चित्त्वाचा आधार व सत्च सत्त्वाचा आधार आहे, असें म्हणूं लागल्यास तो केवल अर्थरहित शब्दमात्र मनोरथ आहे, एवढेंच फार तर त्याविषयीं म्हणतां येईल. कारण सत्त्व हें ज्याचें स्वरूप तोच धर्म कसा होईल? आणि तोही धर्म, वस्तूचा गुण आहे, असें म्हणणें ह्मणजे नुस्ता शब्दव्यवहारच नव्हे तर काय? समजा कीं, आपल्यापुढें ही लेखणी आहे. तिचें स्वरूप अमुक एका प्रकारचें आहे. त्यावरून

आम्हांला ही लेखणी, असें ओळखतां येतें. पण ज्यावरून आपण तिला लेखणी असें म्हणतों तोही गुण आहे, स्वरूप नव्हे, असें म्हटल्यास द्रव्याची कल्पना करणेंच व्यर्थ आहे, असें नाहीं का होत? म्हणजे कोणतीही वस्तु हा गुणांचा समूह असून गुणांहून त्यांत कांहीं नाहीं, असेंच नाहीं का होत? अर्थात् काष्ठ हें द्रव्य आहे व त्याच्यावर लांबटपणा, पिवळेपणा इत्यादि गुण आहेत, अशी कल्पना करणें व्यर्थ आहे असेंच नाहींका ठरत? द्रव्य हा गुणांचा आधार आहे, असें समजल्यास द्रव्याचें स्वरूप काय, हा प्रश्न येतो. गुण व कर्म यांचा आधार होणें अथवा समवायी कारण, हें द्रव्याचें स्वरूप आहे, असें म्हटल्यास (कारण नैयायिक असेंच त्याचें लक्षण सांगतात) द्रव्याला वस्तुतः कांहीं स्वरूपच नाहीं, असें होतें. कारण आधार होणें अथवा उपादान कारण असणें, यांतील एकही दृश्य स्वरूप नव्हे. आह्मी त्यालाच स्वरूप म्हणतों कीं जें वस्तूला सोडून रहात नाहीं. ज्याच्या वरून आपणाला 'ही अमुक वस्तु आहे,' अशी प्रतीति येते; तेंच तिचें स्वरूप होय. गुण एकाच वस्तूंत न राहतां तसल्याच दुसऱ्या अनेक वस्तूंमध्यें राहतात. जसें—शुभ्र वस्त्र, हें द्रव्य आहे. कारण त्याच्यावर शुभ्रपणा, लांबी, रुंदी, मृदुत्व, इत्यादि धर्म किंवा गुण असतात; किंवा तें वरील गुणांचें समवायी कारण आहे. पण हे धर्म किंवा गुण केवल एका वस्त्रांतच राहतात, असें नाहीं. तर दुसऱ्या अनेक द्रव्यांतही असतात. पण वस्त्राचें स्वरूप काष्ठांत नसतें, पुस्तकांत नसतें, फार काय पण एका वस्त्राचें स्वरूप दुसऱ्या वस्त्रांत नसतें. तेव्हां वस्तूचें स्वरूप निराळें व गुण निराळे, असें नाहीं का होत? अथवा स्वरूप हाही एक गुण आहे, असें जरी मानलें तरी तो रंग, रस इत्यादि इतर गुणांहून निराळ्या प्रकारचा आहे, एवढें तरी कबूल करावें नाहींका लागत?

आमचे वेदान्ततत्त्ववेत्ते आचार्य एवढ्यासाठींच लक्षणाचे दोन प्रकार मानतात. एक स्वरूप लक्षण व दुसरें तटस्थ लक्षण. लक्षण नेहमीं व्यावर्तक असतें. व्यावर्तक म्हणजे एका वस्तूला दुसऱ्या तिच्याच जातीच्या इतर वस्तुंहून अथवा तिच्यापेक्षां निराळ्या जातीच्या वस्तूंहून अगदीं पृथक् करणारा धर्म, घटाचें म्हणजे घागरीचें लक्षण "ज्याच्या योगानें पाणी आणतां येतें तो घट' असें; किंवा २ 'ज्याची मान आवळती व पोट मोठें असून वर लहानसें तोंड असतें, तो घट' असें करतां येतें. यांतील पहिलें तटस्थ लक्षण व दुसरें स्वरूप लक्षण आहे. घट या पदार्थाची वरील दोन्ही लक्षणांनीं इतर पदार्थांपासून व्यावृत्ति होते; म्हणून तीं दोन्हीं लक्षणें आहेत. पण पहिलें लक्षण घट या पदार्थाचें साक्षात् स्वरूप सांगत नाहीं. तर त्याचा बोध त्याच्या उपयोगादि इतर गुणांवरून करून देतें. परंतु दुसरें लक्षण घटाचें साक्षात् स्वरूप सांगतें. ह्मणून पहिलें तटस्थ व दुसरें स्वरूप लक्षण होय. 'स्वरूपान्यत्वे सति व्यावर्तकं तटस्थलक्षणं' अथवा 'कादाचित्कत्वे सति व्यावर्तकं तटस्थलक्षणं' व 'स्वरूपत्वे सति व्यावर्तकं स्वरूपलक्षणं' अशीं त्याचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत. ह्मणजे जे धर्म वस्तूचें स्वरूप नसतात, पण त्या वस्तूला इतर पदार्थांहून पृथक् करून दाखवितात ते वस्तूचें तटस्थ लक्षण होतात. अथवा जे धर्म वस्तूमध्यें कदाचित् राहतात, नेहमीं असत नाहींत, पण व्यावर्तक मात्र होतात, ते तटस्थ लक्षण होत. पण वस्तूचें स्वरूप वस्तूच्या अस्तित्वापर्यंत त्याला सोडीत नाहीं व तें वस्तूला इतर वस्तूंहून व्यावृत्तही करतें. यास्तव स्वरूप हेंच स्वरूपलक्षण आहे.

सत्त्व व चित्त्व हें आत्म्याचें स्वरूप आहे. स्वरूप वस्तूहून पृथक् नसतें. तथापि तें शब्दांनीं अभिव्यक्त करतां यावें ह्मणून 'आत्म्याचें सत्त्व' असा शब्दव्यवहार करितात. पण तेवढ्यावरून आत्मा निराळा

व त्याचें सत्त्व निराळें, असें होत नाहीं. अर्थात् आमच्या ग्रंथकार स्वामींनीं ‘ सद्वस्तु ह्यात्मनस्तत्त्वं ’ असें जरी ह्मटलेलें असलें, तरी त्यावरून आत्मा द्रव्य व सत्त्व हा त्याचा गुण असें समजूं नये. तर ‘ राहोः शिरः’ या वाक्याप्रमाणें तो गौण प्रयोग आहे, असें समजावें. गौण ह्मणजे कांहीं गुणांच्या साम्यावरून एका वस्तूप्रमाणेंच दुसऱ्या वस्तूचे ठिकाणीं होणारा शब्दप्रयोग. जसें—एकाद्या शूद्र जातीच्या पुरुषामध्यें वैराग्य, विवेक, शम, दम, तितिक्षा, श्रद्धा, समाधान इत्यादि पवित्र गुण असल्यास ते मुख्यतः ऋषींच्या ठिकाणींच संभवत असल्यामुळें ऋषि नसलेल्याही त्या शूद्राला ‘ हा ऋषि आहे, ’ असें ह्मणणें; किंवा सिंहाच्या ठिकाणीं जसें शौर्य असतें तसें शौर्य पाहून एकाद्या माणसाला ‘ हा पंजाबचा सिंह, ’ असें ह्मणणें. सारांश जातीवरून नव्हे तर गुणावरून एकाचें नांव दुसऱ्याला देणें, एकाला उद्देशून करण्यासारखा शब्दप्रयोग दुसऱ्याला उद्देशून करणें, हा गौण प्रयोग आहे.

‘ मस्तक ’ हेंच राहूचें स्वरूप आहे. कारण त्याला खालील धड नाहीं, अशी पौराणिक प्रसिद्धि आहे. पण एका राहूला सोडून इतर कोणत्याही प्राण्याकडे जरी पाहिलें, तरी त्याचें शरीर, हा अनेक अवयवांचा समूह असून त्यांतील शिर—मस्तक हाही एक अवयव आहे, असें दिसतें. अवयवांच्या समुदायास अवयवी ह्मणतात. त्याच्या अपेक्षेनें प्रत्येक अवयव हा त्याचा एक भाग आहे. त्यामुळें अमक्या प्राण्याचें हें शिर असें ह्मणतां येतें. हाच मुख्य शब्दप्रयोग आहे. पण शिर हा कोणा तरी प्राण्याचा अवयव असतो, असें ज्यांना कळलेलें असतें, त्या माणसांना राहूचें स्वरूप सांगावयाचें झाल्यास तें नुसतें ‘ शिर ’ इतकेंच बोलून सांगतां येत नाहीं. कारण ऐकणारांना शिर हा प्राण्यांचा एक अवयव आहे, असें ठाऊक असतें. त्यामुळें नुसत्या ‘ शिर ’ या शब्दापासून यथार्थ अर्थबोध होत नाहीं. ह्मणून केवल

शिर हेंच ज्याचें स्वरूप आहे, अशाही राहूचा 'राहूचें शिर' असा शब्दप्रयोग करूनच गौणशब्दवृत्तीनें अर्थ व्यक्त करावा लागतो. सिंहाला, सिंह ह्मणणें, ही मुख्य शब्दवृत्ति व टिपूला 'ह्मैसूरचा सिंह (वाघ)' ह्मणणें, ही सिंहशब्दाची गौण वृत्ति होय.

'राहूचें शिर' या उदाहरणांत राहू निराळा व शिर निराळें, हें जसें विवक्षित नाहीं, त्याप्रमाणें **श्रीविद्यारण्यस्वामींनाही** 'आत्मनः सत्त्वं' ह्या दार्ष्टान्तिकांत आत्मा निराळा व सत्त्व निराळें, असें विवक्षित नाहीं. कारण शिर हें जसें राहूचें स्वरूप तसें सत्त्व किंवा चित्त्व हें आत्म्याचें स्वरूप आहे. त्यामुळें 'आत्मनः सत्त्वं' हा गौण प्रयोग आहे. तात्पर्य, सत्त्वरूप आत्मा जगाचें अधिष्ठान होय. तो आपल्या अचिंत्य शक्तीच्या द्वारा जगाचें उपादान कारण होतो. ह्मणूनच त्याचें सत्त्व जगत् या कार्यांत अनुवृत्त होऊन पृथिवीप्रभृति भूतें 'आहेत,' असा भास होतो. ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा तीं भासतात, हें वर सांगितलेंच आहे ३२.

निरनिराळ्या ज्ञानेंद्रियांच्या योगानें 'पृथिव्यादिक भूतें आहेत' अशी प्रतीति येत असल्यामुळेंच तर योगाची आवश्यकता आहे, असें सांगतात—

इन्द्रियोपाधिका भ्रान्तिरक्षरोधान्न भासते ।
इत्येतद्विशदीकर्तुं योगो वेदेषु वर्ण्यते ॥ ३३ ॥

अन्वयः--इन्द्रियोपाधिका भ्रान्तिः अक्षरोधात् न भासते, इति एतत् विशदीकर्तुं वेदेषु योगः वर्ण्यते ।

अर्थ—इंद्रियें, या उपाधीमुळें होणारी भ्रांति इंद्रियांचा निरोध केला असतां भासत नाहीं. हें स्पष्ट करण्याकरितां वेदांमध्यें योगाचें वर्णन केलेलें असतें.

विवरण—पृथिव्यादिकांचा भास. ही भ्रांति आहे. कारण एका पदार्थाच्या ठिकाणीं दुसरा भासणें, याला भ्रम ह्मणतात. इंद्रियांच्या

योगानें सद्रूप आत्म्याचे ठिकाणीं आह्मांला पृथिवी, जल इत्यादि भूतें व त्यांचे–झाडें, पाषाण, माती, प्राण्यांचीं शरीरें इत्यादि–विकार भासतात. ज्या प्रत्ययाचा बाध होतो त्याला भ्रांत प्रत्यय ह्मणतात. आपणाला समोर खांब असतांना चोर दिसतो. पण त्याचें प्रमाणपूर्वक निरीक्षण केलें असतां चोर न दिसतां तो खांब आहे, अशी प्रतीति येते. या विचारयुक्त प्रतीतीनें पूर्वीच्या प्रत्ययाचा बाध होतो. ह्मणून हा चोर आहे, अशी झालेली प्रतीति भ्रांति होय.

इंद्रियांच्या द्वारा अंतःकरणवृत्ति जेव्हां बाहेर जाते तेव्हांच आकाशादि भूतें व भौतिक पदार्थ अनुभवास येतात. इंद्रियें, हे अंतःकरणवृत्तीचे बाहेर–पदार्थांकडे जाण्याचे मार्ग आहेत. पण ते मार्ग बंद केले असतां ह्मणजे डोळे मिटून, कान झांकून, नाक बंद करून, तोंड मिटून व हात–पाय आवळून धरून (संकुचित करून) बसलें असतां भूतें व भौतिक यांचा अनुभव येत नाहीं. अर्थात् बाह्य विषयांचा अनुभव इंद्रियांच्या अधीन आहे. त्यामुळें इंद्रियें हीच त्याची उपाधि आहे. इंद्रियांचा निरोध केला असतां बाह्य विषयानुभव येत नाहीं. परंतु नुस्त्या बाह्य ज्ञानेंद्रियांचा निरोध करूनच विषयानुभवाचा सर्वथा बाध होत नाहीं. कारण ज्ञानेंद्रियें हीं स्वतः परतंत्र आहेत. तीं अंतःकरणाच्या प्रेरणेवांचून विषयांकडे जात नाहींत. अथवा छे:, इंद्रियें विषयांकडे जातात, हें ह्मणणेंच चुकीचें आहे. कारण तीं जड आहेत. केवल द्वारें आहेत. आमच्या घराचीं द्वारें किंवा खिडक्या स्वतः कोठें जात नाहींत. तर त्यांच्या मधून आह्मी सचेतन जीव जातों. यास्तव इंद्रियें जातात, असें ह्मणण्यापेक्षां अंतःकरणाची वृत्ति जाते, असें ह्मणणें अधिक चांगलें. पण अंतःकरणही जड आहे, तेव्हां त्याची तरी गति कशी होणार? आणि ती जरी झाली तरी काय कामाची? कारण जड अंतःकरणवृत्ति पदार्थाला जाणण्यास, त्यांचें ग्रहण करण्यास समर्थ नसणार, हें उघड आहे. त्यामुळें त्या वृत्तींतही अर्थ-

प्रकाशन सामर्थ्य नसतें. तथापि अंतःकरण हा सत्त्वगुणाचा परिणाम आहे आणि सत्त्वगुण निर्मल आहे. त्यामुळें तो प्रकाशक आहे, म्हणूनच श्रीगीतेंत (अ. १४ श्लो. ६) 'तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशक-मनामयं' असें म्हटलें आहे. निर्मल अंतःकरणांत चिदात्म्याचा आभास येतो. त्या आभासाच्या माहात्म्यानेंच अंतःकरण वृत्तीच्या योगानें इंद्रियांतून बाहेर विषयापर्यंत जातें व विषयाकार होतें. साक्षी त्या आकाराला जाणतो, व त्यालाच विषयानुभव म्हणतात.

वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें भ्रांत किंवा अभ्रांत यांतील कोण-तीही प्रतीति चिदात्म्याच्या माहात्म्यानेंच येते. म्हणूनच 'अंतःकरण, इंद्रियें, विषय इत्यादि सर्व चिन्मय, व चित्तंत्र आणि त्याकारणानेंच स्वतः स्वतः चित्स्वरूप आहेत,' असें योगवासिष्ठांत म्हटलें आहे. पण स्वतः प्रकाशरूप नसलेल्या अनात्म वस्तूंची प्रतीति येण्यास अंतःकरण, ज्ञानें-द्रियें, इत्यादिकांची अपेक्षा आहे. किंबहुना त्यांच्या अभावीं ती येतच नाहीं. म्हणून **विद्यारण्यमुनींनीं** येथें 'इंद्रियोपाधिक भ्रांति इंद्रियांचा निरोध केला असतां भासत नाहीं,' असें म्हटलें आहे.

परंतु येथें इंद्रियनिरोध म्हणजे केवल ज्ञानेंद्रियांच्या गोलकांचा निरोध, असें समजून चालत नाहीं. कारण बाह्य गोलकांचा निरोध केल्यामुळें अंतःकरणाची वृत्ति शरीराच्या बाहेर जरी न गेली, तरी ती आंतल्या आंत विषयांचें चिंतन, स्मरण, संकल्प इत्यादि करूं शकते. यास्तव अंतर्बहिर–इंद्रियांचा निरोध म्हणजे 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' या योगदर्शनाच्या दुसऱ्या सूत्रांत सांगितलेला चित्तवृत्तींचा निरोधच होय. तें निमित्त नाहींसें झालें असतां नैमित्तिक भ्रांतिही निवृत्त होते आणि हें रहस्य व्यक्त करण्याकरितांच वेदांमध्यें योगाचें वर्णन केलें आहे. काठक, श्वेताश्वतर इत्यादि उपनिषदांत योगाचें स्पष्ट वर्णन आहे ३३.

परंतु

सदात्मनः पृथग्भूतमसद् भूम्यादि तेन तत् ।
भात्वक्षैः कार्यकृद्वास्तु मिथ्यैव स्याद्घटादिवत् ॥ ३४ ॥

अन्वयः—सदात्मनः पृथग्भूतं भूम्यादि असत् । तेन तत् अक्षैः भातु कार्यकृत् वा अस्तु । तथापि घटादिवत् मिथ्या एव स्यात् ॥

अर्थ—सद्रूप आत्म्याहून पृथक् असलेलें भूम्यादि जगत् असत् होय. त्यामुळें तें इंद्रियांच्या योगानें भासो, किंवा कार्य करणारें असो, तथापि तें घटादिकांप्रमाणें मिथ्याच आहे.

विवरण—सत् हें आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें वर सांगितलें. पृथ्वी, आप्, तेज इत्यादि आत्म्याहून पृथक् आहेत. ह्मणूनच आत्म्याहून पृथक् असलेलें सर्व जग असत् आहे. कारण जें सत्-हून पृथक् तें असत् कसें नव्हे? आतां कोणी ह्मणेल कीं, अहो, हें जग आत्म्यापासून झालेलें आहे, आत्मा याचें उपादान कारण आहे, व उपादानकारण कार्यांत व्यापून राहतें. ह्मणूनच कार्य व कारण यांमध्यें भेद नाहीं, तर तीं दोन्ही एकत्र आहेत. अद्वैतसिद्धान्तही असाच आहे. मग असें असतांना ' आत्म्याहून पृथक् असलेलें जगत् ' असें कसें ह्मणतां? तर याचें समाधान असें.—कार्य व उपादान कारण यांचें ऐक्य आहे, हा आमचा सिद्धान्तच आहे. तथापि कार्याला कारणरूपानें पाहणाऱ्या पुरुषांच्या दृष्टीनेंच तो सत्य असून कार्याला कार्यरूपानें पाहणाऱ्या लोकांच्या दृष्टीनें तसा नाहीं. कारण मडकें हें कार्य मृत्तिकामय आहे, अशा दृष्टीनें पाहिलें ह्मणजे मृत्तिका व मडकें हे दोन भिन्न पदार्थ आहेत, अशी कल्पनाच होत नाहीं. या मातीला मडक्याचा आकार दिला आहे, एवढें एक ध्यानांत असलें कीं, मडकें ह्मणून कांहीं वस्तूच उरत नाहीं. पण तेंच याच्या उलट समजल्यास ह्मणजे मातीला अगदीं विसरून जाऊन मडक्यालाच वस्तु समजल्यास मातीची कल्पनाच लुप्त होत असल्यामुळें कार्य कारणमय, कारणात्मक

आहे, हा विचार मनांत येत नाहीं. अर्थात् अशावेळीं कार्य निराळें व कारण निराळें, असें ह्मणणें भाग पडतें. आतां ही लौकिक दृष्टि आहे, हें खरें; पण व्यवहारदशेंत तीच प्रमाण आहे. ह्मणून त्या दृष्टीनें स्वामींनीं येथें जगत् सदात्म्याहून पृथक् आहे, असें ह्मटलें आहे.

पण कारणाकडे लक्ष्य देऊन हें जगत् सद्रूप आत्माच आहे, अशा दृष्टीनें जो पहातो, त्याला उद्देशून 'आत्म्याहून पृथक् असलेलें जगत्' असें ह्मणतांच येत नाहीं. कारण तो जगाला पृथक् समजत नाहीं. पण तें 'जगत्' या दृष्टीनें पाहिलें, हें जगत् आत्म्याहून निराळें आहे, अशी भावना केली कीं "बाबारे, सद्रूप आत्म्याहून पृथक् असलेलें तें असत् होय" असें अवश्य ह्मणावें लागतें. कारण उघडच आहे कीं—कार्य ह्मणजे कारणाचाच विशेष आकार. पण स्थूलदृष्टि जन कारणाला विसरून त्या कार्यालाच महत्त्व देतात. त्यांची दृष्टि आकाराच्या योगानेंच प्रतिबद्ध होते. त्यामुळें ती त्याच्या पलीकडे कारणापर्यंत पोंचत नाहीं. पण ती पोंचावी, ह्मणून वेदान्ती त्यांना ह्मणतात कीं, जनहो, तुह्मी विसरतां बरें! कार्याला कारणाहून भिन्न समजून कारणाचा व्यर्थ निरादर करीत आहां!! पण कारणाहून पृथक् असलेलें कार्य हा भ्रम आहे. अन्य वस्तूच्या ठिकाणीं अन्य वस्तु भासणें हा भ्रम. प्रस्तुत उदाहरणांत कारणाच्या ह्मणजे मातीच्या ठिकाणीं कार्य ह्मणजे मडकें भासतें. ह्मणून मडक्याची प्रतीति भ्रामक आहे.

सारांश, जगत् या कार्याच्या दृष्टीनें पाहिल्यास जग निराळें व आत्मा निराळा, आणि आत्मा सत् असल्यामुळें जगत् असत् होय. यास्तव तें इंद्रियांच्या योगानें जरी भासलें किंवा त्याच्या योगानें अर्थक्रिया होत असली तरी तें इतर कार्यांप्रमाणेंच स्वतः सत्य नव्हे. तर कारणरूपानें सत्य व स्वरूपानें असत् आहे ३४.

ईदृग्विवेकदृष्टयेदं जगदात्मैव नेतरत् ।
एवं सत्यात्मनोऽन्यत्किं वक्तुमस्तीति शक्यते ॥ ३५ ॥

अन्वयः—ईदृग्विवेकदृष्ट्या इदं जगत् आत्मा एव, इतरत् न । एवं सति आत्मनः अन्यत् किं अस्ति इति वक्तुं शक्यते ॥

अर्थ—अशा प्रकारच्या विवेकदृष्टीनें हें जगत् आत्माच आहे, दुसरें कांहीं नाहीं. असा प्रकार असतांना आत्म्याहून पृथक् दुसरें कांहीं आहे, असें ह्मणतां येईल का ?

अद्वयानन्दरूपात्मा सृष्टेः पूर्वमभूद्यथा ।
तथैवाद्यापि संपन्नो बुद्ध्या सम्यग्विवेचितः ॥ ३६ ॥

अन्वयः—अद्वयानन्दरूपात्मा सृष्टेः पूर्वं यथा अभूत् तथा एव बुद्ध्या सम्यक् विवेचितः सन् अद्य अपि संपन्नः ।

अर्थ—अद्वय आनंदरूप आत्मा सृष्टीच्या पूर्वीं जसा होता तसाच तो बुद्धीच्या योगानें चांगल्याप्रकारें विवेचन केला गेला असतां आतांही झाला.

विवरण—अद्वय ह्मणजे अखंड. ज्या वस्तूला खंड किंवा भाग असतात तिला सद्वय, सावयव, सखंड इत्यादि ह्मणतात. आनंदाचें स्वरूप एक आहे. अनंत प्राण्यांमध्यें असलेल्या सत् व चित्मध्यें जसा भेद नाहीं, त्याचप्रमाणें आनंदांतही भेद नाहीं. आनंदाचीं निमित्तें निरनिराळीं असतील. कोणाला काव्य आनंद देईल, कोणाला इतिहास रुचेल, कोणाला कांहीं न करितां स्वस्थ बसणेंच हितावह वाटेल. पण त्या तिन्हीपासून होणारा आनंद एकच. आहार-विहारादि दुसरींही अनेक आनंदनिमित्तें आहेत. पण त्यांतील कोणत्याही निमित्तानें व कोणत्याही प्राण्याला होणारा आनंद एकरूप नाहीं, असें ह्मणण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं, आणि सत् व चित् यांना सोडून न राहणारा तोच आत्मा आहे. तो सृष्टीच्या पूर्वीं जसा निरुपाधिक व शुद्ध होता तसाच आजही विचारानें शुद्ध झाला. सृष्टीच्या पूर्वीं तो

जसा सत्–चित्–आनंद, अद्वय, दुःखलेशरहित होता तसाच तो आतां स्थितिसमयींही झाला आहे. स्थितिसमयीं आत्मा शरीर, मन, इंद्रियें यांनीं युक्त असतो. त्यामुळें तो प्रत्येक शरीरांत भिन्न भिन्न, परतंत्र, दुःखी, अज्ञ इत्यादि झाल्यासारखा वाटतो. पण वर सांगितल्याप्रमाणें विचार करून आत्माच जग आहे, असा बोध झाला कीं आत्मभिन्न वस्तूच भासत नाहीं. त्यामुळें दुःखाचें निमित्त उरत नाहीं, व सर्वत्र आनंदाचा अनुभव येतो. असें होणें ह्मणजे ही अवस्था प्राप्त होणें फार कठिण आहे. पण अशक्य मात्र नव्हे. कारण भावना जशी दृढ करावी, तसें जग भासूं लागतें, असा नियम आहे. प्रत्येक वस्तु 'सत्-आहे,' या एका रूपानें प्रत्ययास येत असल्यामुळें ती आत्मरूपानें व्याप्त आहे. आत्म्यावांचून मी कांहीं पहात नाहीं. प्रत्येक वस्तूबरोबर मला आत्म्याचा प्रत्यय येत आहे, इत्यादि भावना दृढ झाल्यावर 'सर्वं ब्रह्ममयं जगत्' असें वाटणें मुळींच अशक्य नाहीं. अंतर्दृष्टीचा अभाव हीच कायती कठिनता आहे ३६.

असो; आतां वरील प्रासंगिक विचाराचा उपसंहार करून विद्यारण्यस्वामी पुनरपि उपनिषद्व्याख्यानास आरंभ करतात—

इत्थं सर्वात्मकं ब्रह्म विविच्य पुनरप्यसौ ।
एतमेव स्वमात्मानं ब्रह्मत्वेन व्यलोकयत् ॥ ३७ ॥

अन्वयः—इत्थं सर्वात्मकं ब्रह्म विविच्य पुनः अपि असौ एतं एव स्वं आत्मानं ब्रह्मत्वेन व्यलोकयत् ।

अर्थ—याप्रमाणें सर्वात्मक ब्रह्माचें विवेचन करून पुनरपि तो जीव याच (शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या) स्वयं आत्म्यास (साक्षात् आत्म्याला) ब्रह्मत्वानें पाहता झाला.

विवरण— ' स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत् ' (ऐतरेय आरण्यक, अ. १, खंड २)या मूळ श्रुतिवाक्याचा अर्थ गेल्या सुमारें एकोणीस श्लोकांत संगृहित केला आहे. त्यांत सांगितलेल्या प्रकारें ब्रह्म

सर्वात्मक आहे, असें विवेचन करून पुनः तो सृष्टीच्या आरंभीं असलेला आत्मा स्वतःच शरीर उत्पन्न करून त्यांत जीवरूपानें प्रविष्ट झालेल्या स्वतःला ब्रह्मत्वानें ह्मणजे अखंड आत्मरूपानें, (अपरिच्छिन्न, सर्वव्यापी चिदाकाशरूपानें) पाहता झाला. ह्मणजे त्याला मी देहपरिच्छिन्न, अणुपरिमाण आहें, असें वाटेनासें झालें. वर सांगितल्याप्रमाणें विवेचन करण्यापूर्वी जीवरूप झालेल्या त्याला मी हृदयांत राहणारा, संसारी, जन्ममरण-जाग्रत्स्वप्न इत्यादि अवस्थांनीं युक्त, अल्पज्ञ आहें, इत्यादि वाटत होतें. पण ईश्वराचा अनुग्रह आणि गुरु व शास्त्र यांचा प्रसाद यांच्या योगानें त्यानें जेव्हां आकाशादि भूतें व प्राणी यांच्याविषयीं पूर्वोक्त प्रकारें विवेचन केलें तेव्हां त्याला तत्त्व कळलें. हीं प्रतिक्षणीं अनुभवास येणारीं आकाशादि भूतें व प्राण्यांचे विविध देह कोठून उत्पन्न होतात, त्यांचें रक्षण कोणामुळें होतें? ते शेवटीं लीन कशांत होतात, इत्यादि प्रकारें शास्त्र विवेचन करून सर्व संसार मायाकल्पित असल्यामुळें ब्रह्मच सर्वांचें वस्तुतत्त्व आहे, तेव्हां या जगांत ब्रह्माहून इतर कोणती वस्तु आहे, असें मी ह्मणूं? ब्रह्मव्यतिरिक्त कांहीं आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं, असा निश्चय करून तो जीव शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या या साक्षी चिद्रूप पुरुषास ब्रह्म पाहूं लागला. तें साक्षिस्वरूपच जगाचें अधिष्ठान सच्चित्सुखरूप तत्त्व आहे, असें त्यानें जाणलें. मी निराळा व तें आदिकारण निराळें, असा भलताच भ्रामक प्रत्यय त्याला आला नाहीं. सर्व दृश्य जगत् व याचा द्रष्टा जीव या दोघांचें तत्त्व ब्रह्मच आहे, हा या सर्व अपवाद प्रकरणाचा तात्पर्यार्थ आहे ३७.

आतां तो ब्रह्मत्वानें पाहण्याचा प्रकार **श्रीविद्यारण्यस्वामी** सांगतात.

अहंकारश्च चिच्छाया मिथ्या भूम्यादिवत्ततः ।
चिदात्मकोऽवशिष्टोऽयं जीवो ब्रह्मैव नेतरः ॥ ३८ ॥

अन्वयः—अहंकारः च चिच्छाया भूम्यादिवत् मिथ्या । ततः अवशिष्टः अयं चिदात्मकः जीवः ब्रह्म एव न इतरः ॥

अर्थ—अहंकार व चित्प्रतिबिंब हीं दोन्हीं भूमि, जल इत्यादिकांप्रमाणें मिथ्या आहेत. त्यांतून अवशिष्ट राहिलेला हा चिदात्मक जीव ब्रह्मच आहे, इतर नव्हे.

विवरण—या अध्यायाच्या पंधराव्या श्लोकांत 'चिद्बिंब व प्रतिबिंब यांनीं युक्त असलेला अहंकारच जीव (प्राणभृत्) आहे' असें सांगितलें आहे. पंचदशींत याच ग्रंथकारांनीं "चैतन्यं यदधिष्ठानं लिङ्गदेहश्च यः पुनः । चिच्छाया लिङ्गदेहस्था तत्सङ्घो जीव उच्यते ॥" (प्र. ४ श्लो. ११) असें ह्मटलें आहे व याचा–लिंगदेहाचें अधिष्ठान चैतन्य, स्वतः लिंगशरीर व त्यांतील चित्प्रतिबिंब यांच्या संघास जीव ह्मणतात–असा अर्थ जाहे. पण त्यांतील अहंकार व चित्प्रतिबिंब हीं दोन्हीं भूम्यादि इतर दृश्य पदार्थांप्रमाणें मिथ्या आहेत. यास्तव त्यांना सोडल्यावर अवशिष्ट राहणारा केवळ चिद्रूप जीवांश साक्षात् ब्रह्मच आहे, जीव नव्हे, हें उघड होय. कारण तिघांच्या संघालाच जीव ही संज्ञा येते, असा नियम आहे. पण विवेकानें त्यांतील मिथ्या ठरलेल्या दोन घटकावयवांचा त्याग केल्यावर केवळ चिदंशच राहतो व तो तर अपरिच्छिन्न, नित्य चित्तत्त्वच आहे. अर्थात् जीवत्व हा लिंगदेह व चिच्छाया या दोन उपाधींमुळें चित्–तत्त्वाला प्राप्त होणारा अस्वाभाविक भाव आहे. औपाधिक अथवा अस्वाभाविक भावालाच मिथ्या ह्मणतात ३८.

यथाशास्त्रं विविच्येत्थं प्रत्यग्दृष्ट्या चिदात्मनः ।
साक्षाच्चकार ब्रह्मत्वं जीवः शान्त्यादिसंयुतः ॥ ३९ ॥

अन्वयः—शान्त्यादिसंयुतः जीवः प्रत्यग्दृष्ट्या इत्थं यथाशास्त्रं विविच्य चिदात्मनः ब्रह्मत्वं साक्षाच्चकार ।

अर्थ—शान्त्यादिकांनीं युक्त असलेला जीव अंतर्दृष्टीनें अशा प्रकारें यथाशास्त्र विवेचन करून चिदात्म्याचें ब्रह्मत्व साक्षात् जाणता झाला.

विवरण—शांति, दम, उपरति, श्रद्धा इत्यादि साधकाच्या गुणांनीं युक्त असलेला अधिकारी जीव आत्मदृष्टीनें वर सांगितल्याप्रमाणें विचार करता झाला. चित्तवृत्तीची अंतर्मुखता बहिर्मुखतेच्या विरुद्ध आहे. ह्मणजे चित्तवृत्ति जेव्हां बहिर्मुख असते, तेव्हां ती प्रायः विक्षिप्त अथवा क्षिप्त असते आणि ती जेव्हां अंतर्मुख होते तेव्हां एकाग्र किंवा निरुद्ध होते. (विक्षिप्त, क्षिप्त इत्यादि शब्दांचा अर्थ ७१ पृष्ठावरील विवरणांत पहावा.) चिदात्मा सर्वांचा अंतर्यामी आहे. तो सर्वांच्या आंत गूढ आहे. ह्मणून त्याला 'गूढ आत्मा' ह्मणतात. तो देह, इंद्रियें, अंतःकरण, या सर्वांच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करतो, ह्मणून तो अंतर्यामी होय. सूक्ष्म असल्यामुळें तो पूर्वोक्त बहिर्मुख वृत्तीचा विषय होत नाहीं. तर त्याच्या साक्षात्कारासाठीं मोठ्या यत्नानें अंतर्मुख दृष्टीच संपादन करावी लागते. अंतर्मुखतेस चित्ताच्या स्थैर्याला अनुकूल असलेल्या शांति, इंद्रियनिग्रह, श्रद्धा, इत्यादिकांची फार आवश्यकता असते. यास्तव शांत्यादि गुण हेच पुरुषाला अधिकारी बनविणारे आहेत. अर्थात् अशा योग्यतेच्या जीवानें यथाशास्त्र तत्त्वांचा विवेक केला असतां सूक्ष्मदृष्टि प्राप्त होऊन तिच्या योगानें चिदात्म्याचें ब्रह्मत्व (अखंडत्व,) त्याच्या साक्षात् अनुभवास येतें.

तत्त्वांचें जें विवेचन करावयाचें तें यथाशास्त्र करणेंच उचित आहे. कारण शास्त्र ह्मणजे आत्मज्ञानी मुनींचे अनुभवच होत. तेही त्यांनीं परंपरागत अनादि अपौरुषेय, स्वतःप्रमाण वेदांशीं ताडून पाहून, त्याच्याशीं जुळतात, संवाद पावतात, असा निश्चय झाल्यावरच शास्त्ररूपानें व्यवस्थित केलेले आहेत. त्यामुळें ते अयथार्थ अनुभव आहेत, असें ह्मणण्यासही अवकाश रहात नाहीं. इतर तत्त्वविवेचकांपेक्षां वैदिक तत्त्वविवेचकांमध्यें जो विशेष आढळतो तो हाच कीं, ते आपल्या स्वतंत्र समजुतीवर विश्वास ठेवीत नाहींत. आपल्या बुद्धिदोषामुळें आपल्या विचारांत कदाचित् कांहीं दोष असेल अशी शंका

त्यांच्या मनांत नेहमीं जागत असते. त्यामुळें ते आपल्या कल्पनेला फारसें महत्त्व न देतां, तिच्या सत्यत्वाविषयीं दृढ निश्चय करण्यापूर्वी, तिला आगमप्रमाण आहे का ह्मणून अगोदर पाहूं लागतात. आगम म्हणजे परंपराप्राप्त ज्ञान, एकच कल्प, एकच लोक, एकच जन्म, आपली सद्बुद्धि हें एकच प्रमाण, आपल्याला जेथवर कांहीं व्यावहारिक (लेखादि) प्रमाणांवरून जगाचा निर्णय करतां येतो तेवढाच इतिहास व तेवढेंच ज्ञान अशी संकुचित दृष्टि वैदिक विचारवानांपाशीं नसते. ते जगांत दिवस–रात्र, उजेड–अंधकार, सुख–दुःख जन्म–मरण, उत्कर्ष–अपकर्ष इत्यादिकांचें सतत चालणारें परिवर्तन पाहून जगही परिवर्तन पावणारें, म्हणूनच अनादिसिद्ध, अनेकदा होऊन पुनः पुनः क्षय पावणारें आहे, असें ठरवितात. त्यामुळेंच आमच्या अनेक जागरावस्थांप्रमाणें अनेक कल्प, आमच्या अनेक स्वप्नांप्रमाणें अनेक सृष्टी, आमच्या अनेक सुषुप्तींप्रमाणें अनेक प्रलय, आमच्या प्रतिदिवशीं होणाऱ्या ज्ञानाच्या परंपरेप्रमाणें प्रतिकल्पीं होणारी वेदाची (ज्ञानपरंपरेची) स्मरणरूप स्फूर्ति, दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें ज्ञात न होणाऱ्या धर्म व अधर्म यांचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदांचें अपौरुषेयत्व, इत्यादि गोष्टींचा विचार वैदिक विद्वान् करितात. पण इतर देशचे अथवा या देशचेही स्वतंत्र विचारी विद्वान् तो करीत नाहींत. अथवा त्यांना दुरवगाह (समजण्यास कठिण) असलेल्या त्या विचाराचें महत्त्वच वाटत नाहीं. पण वैदिकांना परंपरागत ज्ञानाचें मोठें महत्त्व वाटतें, इतकेंच नव्हे, तर ते आपली कल्पना आगमप्रमाणानें प्रबल झाल्यासच प्रतिष्ठित होणार असें समजतात.

या पद्धतीमुळें वैदिकांच्या कल्पनांमध्यें मोठें बळ आलें आहे. त्याकारणानेंच वैदिक धर्माचा उच्छेद करण्यासाठीं भीष्मप्रतिज्ञा करून भगीरथ प्रयत्न करणाऱ्या बौद्धादिकांना आरंभीं थोडें यश येत

आहे, असें वाटलें तरी शेवटीं प्रतिकूल स्थिति येतांच नामशेष व्हावें लागतें आणि परंपराप्राप्त ज्ञानाला चिकटून राहणाऱ्या वैदिकांचा आरंभीं पराभव झालासें जरी वाटलें, तरी शेवटीं, त्यांनीं अधिक विचारपूर्वक वैदिक सिद्धान्तांचा ऊहापोह चालविला असतां त्यांचा सर्वतोमुख विजय होतो. बुद्धमताचा सार्वत्रिक पराभव व श्रीकुमारिल-भट्ट आणि भगवान् शंकराचार्य यांनीं प्रतिपादिलेल्या वैदिक मताचा विजय, हींच याविषयींची ताजीं उदाहरणें आहेत. यापुढेंही वैदिकधर्म-रक्षकांना याच मार्गानें जाणें उचित आहे.

श्रीशंकराचार्यांच्या मागून झालेल्या आचार्यांनींही आपापलीं मतें, आपापले विचार वैदिक वचनांनीं पुष्ट केले ह्मणूनच त्यांच्या कल्पनांना शास्त्रीयता आली. आधुनिक आर्यसमाजाच्या प्रवर्तकांनाही जो थोडासा मान मिळूं लागलेला आहे, त्याचें कारण तरी त्यांनीं वेदैकदेशावर आपल्या सर्व कल्पनांचा भार टाकला म्हणूनच होय. आमचे कांहीं ब्राह्मणकुलावतंसही हल्लीं थिआसफीचे अनुयायी (F. T. S.) झालेले जे आढळतात, ते तरी थिआसफीच्या उपदेशकांनीं आपल्या कल्पनांची इमारत श्रीमद्भगवद्गीता व उपनिषदें यांवर बांधली, म्हणूनच होय. तात्पर्य, यथाशास्त्र विचार करण्यामध्यें केवढें मोठें बळ असतें, तें सुचविण्यासाठीं **विद्यारण्यांनींही** येथें 'यथाशास्त्रं' असें मुद्दाम ह्मटलें आहे. शिवाय यथाशास्त्र विचार करणारांना आपल्या कल्पने-विषयीं साशंक रहावें लागत नाहीं. माझा हा विचार शास्त्रानुगृहीत आहे; ह्मणूनच तो खरा आहे, असा त्यांचा निश्चय असतो. संशय कार्याचा विघातक असून निश्चय कोणत्याही कार्याचा प्रवर्तक आहे. भगवानांनींही 'संशयात्मा विनश्यति' असें ह्मटलें आहे. निर्विचिकित्सित निःसंशय ज्ञानाची प्रौढि आचार्यांनीं अनेक ठिकाणीं गायिली आहे.

अहो, पण आह्मी स्वतंत्र विचार करणारे तरी आपल्या विचार-पूर्वक ठरविलेल्या सिद्धान्ताविषयीं साशंक कोठें असतों? ह्मणून कोणी

स्वतंत्र विचाराचा भक्त विचारील तर त्याचें उत्तर असें–सिद्धान्त ठरविणारानें त्याविषयीं साशंक न होणें, एवढेंच त्या सिद्धान्ताच्या अबाधितपणाचें लक्षण नाहीं. तर त्याच्या विरुद्ध असलेल्या दुसऱ्या लोकांनीं त्याच्यावर आक्षेपांचा भडिमार केला असतांही त्या सिद्धान्ताचें ग्रहण केलेल्या लोकांचा बुद्धिभेद न होणें, स्वसिद्धान्ताविषयीं त्यांची चित्तवृत्ति साशंक न होणें, हें त्याच्या अबाधितत्वाचें चिह्न आहे. उदाहरणार्थ–आपण अद्वैत सिद्धान्तच घेऊं या. परंपराप्राप्त अद्वैत मताची प्रस्थापना करून आचार्य निजधामास गेल्यावर त्यांच्या मताचा उच्छेद करण्यासाठीं कर्मठादिकांनीं भगीरथ यत्न केला. पण अद्वैत सिद्धान्ताचें ज्यांनीं ग्रहण केलें होतें त्या आचार्यांच्या शिष्यांतील कोणा एकाचाही त्यामुळें बुद्धिभेद न होतां उलट त्यांनीं विरुद्ध पक्षाकडून येणाऱ्या आशंकांचें समाधान मोठ्या आवेशानें केलें, असेंच त्यांच्या ग्रंथादिकांवरून दिसतें. अद्यापिही आचार्यांच्या शुद्ध, उदार व अतिशय सात्त्विक वाङ्मयाचा जो जो ह्मणून कोणी अभ्यास करतो त्याचा त्याचा त्या मताच्या अबाधितत्वाविषयीं उत्तरोत्तर अधिक निश्चय होत जातो, व आक्षेपकांच्या आक्षेपांनीं बुद्धिभेद न होतां आक्षेपांचें निरसन करण्याची स्फूर्ति होते, असाच अनुभव आहे.

स्वतंत्र किंवा परंपरेला सोडून विचार करणाऱ्या लोकांना त्यांच्या बुद्धिसामर्थ्यावांचून दुसऱ्या कशाचेंही साह्य नसतें. संस्कारानुसार विचार व निश्चय करणें, हा अंतःकरणाचा स्वाभाविक धर्म आहे. सर्व मानवांची बुद्धि सारख्याच संस्कारांनीं संस्कृत झालेली नसते. तर प्रत्येक बुद्धीचे संस्कार भिन्न भिन्न असतात. त्यामुळें प्रत्येकीचे विचार व निश्चयही विचित्र होतात. त्या कारणानें स्वतंत्र विचार करणारांचे निश्चयही स्व-तंत्र असतात. म्हणजे ते दुसऱ्या स्वतंत्र विचार करणाऱ्या विद्वानांच्या निश्चयाशीं बहुतेक जुळत नाहींत. अर्थात् त्यांतील दुर्बलता दुसऱ्या

कोणी अधिक चतुर पुरुषानें दाखविली असतां स्वतंत्र विचारवानांना आपला निश्चय बदलावा लागतो. निदान त्याविषयीं त्यांचें चित्त साशंक तरी होतें आणि शेवटीं 'मतभेद' या सदरांत त्या निश्चयाला घालून निरुत्तर होऊन बसावें लागतें. एकाद्यानें आग्रहाचा आश्रय करून त्यांत बदल जरी न केला, तरी त्याच्या दृढतेला बाध येतो. अशा प्रकारचीं अलीकडील पुष्कळ उदाहरणें आम्हांला माहीत आहेत. पण तीं अर्थात्च व्यक्तिविषयक असल्यामुळें आम्ही त्यांचा येथें उल्लेख करीत नाहीं.

आतां बरेच आधुनिक सुशिक्षित स्वतंत्र विचार करणारांना मान देऊन परंपराज्ञानाला अनुसरून विचार करणारांना दोष देतात, हें खरें; पण तो भिन्न संस्कारांचा परिणाम आहे. मनुष्याच्या अंतःकरणाला जशा तऱ्हेचे संस्कार झालेले असतात तशा प्रकारचें त्याचें मत होऊन तो त्याचेंच प्रतिपादन करूं लागतो. एवढ्यासाठींच भगवानांनीं 'श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः' (अ. १७, श्लो. ३) ह्मणजे हा पुरुष श्रद्धामय आहे. ज्याची जशी श्रद्धा असते तसाच तो पुरुष होतो, असें म्हटलें आहे. पाश्चात्यांना आमच्या वेदासारखें अथवा दर्शनज्ञानासारखें आधारस्थान नसल्यामुळें अर्थात्च प्रत्येक विचार स्वतंत्रपणें करणें भाग पडतें. विचार व त्याचें फल—निश्चयात्मक ज्ञान-हीं दोन्हीं मोठीं सुखकर आहेत. त्यामुळें ज्याला एकदा विचाराचें व्यसन लागतें तो त्याला सोडीत नाहीं. प्रत्येक विचार संस्कारानुसारच जरी होत असला तरी तो करतांना चित्त स्थिर होतें. तें जितकें जितकें अधिक स्थिर होत जाईल, तितकें तितकें अधिक सत्य स्फुरूं लागतें, असा नियम आहे. त्यामुळें स्वतंत्रपणेंही जरी विचार करीत राहिलें तरी तो परिपक्व होतांच सत्य तत्त्व कोणालाही, केव्हांही व कोठेंही स्फुरणें साहजिक आहे आणि परिपक्व विचारानें ठरलेल्या सिद्धान्ताचें स्वरूप परंपरेनें विचार करणाऱ्या लोकांच्या सिद्धान्ताच्या

स्वरूपाहून निराळें असणें कदापि शक्य नाहीं. कारण जें सत्य तें सदा एकरूपच असतें. सत्याचीं विविध रूपें नसतात. आगमज्ञान निरनिराळ्या काळच्या अनेक विचारी लोकांच्या परिपक्व विचारानें सत्य ठरविलेलें आहे. म्हणूनच तें आगम ज्ञान होय. कारण एकाद्याच विचारी मनुष्याच्याही मतास आगम ही संज्ञा देतां येत नाहीं. म्हणून आम्ही असें समजतों कीं, आगम ज्ञान सत्य आहे. त्यामुळेंच स्वतंत्रपणें विचार करणाऱ्या शुद्ध बुद्धिमान् लोकांच्या परिपक्व विचारानें ठरणारा सिद्धान्तही त्या ज्ञानाशीं विरोध करणार नाहीं. अनेक पाश्चात्य तत्त्ववेत्तेही शेवटीं अद्वैताचाच अनुवाद करितात, किंवा आमच्या अनिर्वचनीयतेची सिद्धि करितात, यापेक्षां आणखी आगम ज्ञानाच्या सत्यतेविषयीं दुसरें कोणतें प्रमाण पाहिजे? आतां विशिष्ट विचाराच्या एकाद्या प्रकारालाच विशिष्टकालीं मान मिळणें, व दुसऱ्या प्रकाराचा अपमान होणें, हीं दोन्हीं सामान्य लोकांच्या तदनुकूल अथवा तत्प्रतिकूल समजुतीवर अवलंबून असतात आणि समजूत संस्कार व परिचय यांच्या अनुरोधानें होते. यास्तव तसल्या क्षणिक (कादाचित्क, कांहीं काल टिकणाऱ्या) मानापमानाला फारसें महत्त्व देतां येत नाहीं. आतां वेदाला, तो ईश्वरोक्त आहे म्हणून, किंवा आप्तवाक्य आहे म्हणून, अथवा अपौरुषेय आहे म्हणून, प्रमाण मानणारे नैयायिक, सांख्य, योग, आणि द्वैती, विशिष्टाद्वैती व शुद्धाद्वैतीही आहेत. त्या त्या शास्त्राचे प्रवर्तक अथवा मताचे प्रतिपादक आचार्यही मोठे विचारी व प्रमाणकुशल होते. मग असें असतांना त्यांच्या प्रतिपाद्य विषयांत व अद्वैत मतप्रतिपादक आचार्यांच्या प्रतिपाद्य प्रमेयांत एवढा मोठा विरोध कां भासतो? तसेंच, वैदिकेतर धर्मांचें प्रतिपादन करणाऱ्या उपदेशकांच्या उपदेशांत व विदेशी तत्त्ववेत्त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत जो मोठा विरोध भासतो तो कां? असें कोणी ह्मणेल तर सांगतों.

भिन्न संस्कार व विचित्र बुद्धिदोष या कारणांमुळें विचारी लोकांच्या मतांतही मोठें वैचित्र्य आढळतें. धर्मविषयींही अनेक मतें रूढ होण्याचें कारण हेंच आहे. वस्तुतः धर्माचीं अनेक रूपें असणें शक्य नाहीं. त्याचे अनेक प्रकारही असणें योग्य नव्हे. पण अनुभव तसा येत नाहीं. उलट धर्मामुळेंच किंवा धर्माकरितां जगांत वेळोवेळीं केवढाल्या तरी उलाढाली झालेल्या दिसतात. त्यांचेंही कारण धर्माची योजना करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धीचें वैचित्र्यच आहे. खरा धर्म शुद्ध सत्त्वगुणप्रधान अंत:करणांतच स्फुरतो. धर्मच वस्तुतः ईश्वर आहे, असें ह्मटलें तरी चालेल. कारण धर्माच्या अभावीं जगामध्यें दिसत आहे तितकीही शांति दिसली नसती. धर्मामुळेंच जगाचा उत्कर्ष व अपकर्ष होतो. पण वर ह्मटल्याप्रमाणें विचित्र बुद्धिदोषांमुळें धर्माचें स्वरूप, त्याचे प्रकार व त्यांवरून होणारे परिणाम यांत केवढें तरी अंतर पडलें आहे! तथापि मतभेद किंवा धर्माचें विचित्र स्वरूप या दोन्हींपेक्षां, या दोहोंहून खरा एकरूप धर्म अगदीं निराळा व फार दूर असतो. नुसता आचार किंवा नुसता विचार यांच्या योगानें त्याचें दर्शन होत नाहीं. तर आचार व विचार या दोन्ही उपायांनींच तो साक्षात् अनुभवास येतो. आचारामध्यें निष्काम कर्म व उपासना यांचा अंतर्भाव होऊन विचारांत तत्त्वविवेचन प्रधान आहे. निष्काम कर्म व उपासना यांच्या योगानें बुद्धिदोष क्षीण होतात. ज्यांमुळें धर्माचें स्वरूप विपरीत भासतें, ते बुद्धींतील (अहंकार, आग्रह, विपरीत संस्कार इत्यादि) दोष कर्म व उपासना यांच्या योगानें क्षीण होतात व तत्त्वविचाराची योग्यता येते. तिच्या अभावीं विचार करूं लागलें तर तत्त्वाविषयीं विपरीत भावना होणें, अगदीं साहजिक आहे. धार्मिक विचार अथवा तात्त्विक विवेचन करणारांमध्यें जो मतभेद इत्यादि आढळतो त्याचें कारण बुद्धीचें मालिन्यच आहे. त्यावांचून शहाण्या माणसांच्याही मतांत विचित्रता कां असावी, हें कळत नाहीं. धर्म, ही ज्ञेय वस्तु जर एक आहे, तर

तिचीं स्वरूपें अनेक कां ? दृष्टीदोषामुळें; आणि ते दृष्टिदोष अनेक असणें शक्य आहे. (येथें दृष्टि ह्मणजे चित्तवृत्ति असें समजावें.) ह्मणून मतांचें वैचित्र्य. स्वतंत्र विचार करणारांना अशा अनेक मतवैचित्र्यांस बळी पडणें भाग पडतें. फार काय, पण हे चित्तदोष इतके प्रबळ असतात कीं, ते यथाशास्त्र कर्म व उपासना करणाऱ्या महा वैदिकांनाही पुष्कळ वेळां तत्त्वविचारापासून दूर नेऊन अतत्त्वाला तत्त्व ह्मणावयास लावतात.

असें जर आहे, तर अद्वैत मतच भ्रामक असून दुसरें एकादें मत अभ्रान्त नसेल ह्मणून कशावरून ? असेंही कोणी विचारील. कारण पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांना जरी वेद व शास्त्रें, यांसारख्या आगमज्ञानाची जोड स्वभावतःच मिळालेली नसली, तरी ती गोतम, बौधायन, कपिल, पतंजलि, या आचार्यांनाही मिळालेली नव्हती, असें नाहीं. न्याय, विशिष्टाद्वैतादि मतें व सांख्य-योग यांचे आचार्यही महा वैदिक असून ते आपल्या कल्पना परंपराप्राप्त ज्ञानानें परिपुष्ट करण्याचा प्रयत्न करितात, असें त्यांच्या ग्रंथावरून दिसतें; तेव्हां 'अद्वैतं परमार्थो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते' (मांडुक्यकारिका प्र. ३ कारिका १८) ह्मणजे अद्वैतच सत्य असून द्वैत त्याचा भेद (एक प्रकार) आहे, असें ह्मणणें योग्य कसें होईल ? असा आक्षेप कोणीं घेतल्यास तो अगदींच अग्राह्य आहे, असें ह्मणतां येणार नाहीं. परंतु अद्वैतच परमार्थ आहे, असें ह्मणण्यास आह्मांला एक प्रबल कारण आहे. अद्वैत मतप्रतिपादकांवांचून बाकीचे आचार्य व तत्त्ववेत्ते अथवा धर्मोपदेशक धर्म व त्याचें स्वरूप, ईश्वर व त्याचें अस्तित्व, परलोक व त्याचें फलरूपत्व इत्यादिकांचें परोक्ष रीतीनें वर्णन करितात. त्यांना आपल्या प्रतिपाद्याचा परिचय करवितां येत नाहीं. त्यांतल्या त्यांत योग हें शास्त्र तत्त्वाच्या साक्षात् अनुभवाचा योग्य मार्ग दाखवितें, हें खरें; पण तेंही (शास्त्र) अणिमादि ऐश्वर्यांच्या नादीं लाग-

त्यानें तत्त्वापर्यंत जाऊन भिडण्यास समर्थ झालें नाहीं. तर कर्मकांड जसें स्वर्गाला पुरुषार्थ समजूं लागलें, पण तो स्वर्ग या जन्मांत साक्षात् दिसेल असें करण्यास असमर्थ झालें, त्याप्रमाणेंच योगदर्शनही दोन प्रकारच्या समाधीपर्यंत पोचून जणुं काय योग्याला विघ्न करण्यासाठींच प्राप्त होणाऱ्या ऐश्वर्यांच्या प्रतिपादनांत गुरफटून गेलें. त्याकारणानें पूर्ण ऐश्वर्यानें संपन्न असलेला ईश्वर निराळा व ऐश्वर्यहीन दीन झालेला जीव निराळा, असें मानून त्याला आपला उपसंहार करावा लागला. गोतम व बौधायनाच्या पावलावर पाऊल ठेवून जाणारे रामानुजप्रभृति इतर द्वैती, यांनाही आपलें प्रतिपाद्य तत्त्व हें अशा प्रकारचें आहे, असें मुमुक्षूच्या साक्षात् अनुभवाला आणून देतां येत नाहीं.

पण अद्वैत मताचा प्रकार तसा नाहीं. तें मीमांसकप्रभृति द्वैत्यांप्रमाणें ज्ञानाचें फळ परोक्ष—मरणोत्तर मिळेल, असें सांगत नाहीं. तर भोजनाप्रमाणें तें प्रत्यक्ष आहे, असें सांगून त्या मताचें परिशीलन करणाऱ्या मुमुक्षूंचा उत्तरोत्तर त्याविषयीं निश्चय करवितें. ह्मणजे अद्वैत मतांत श्रद्धेपेक्षां अनुभवावर अधिक भार आहे आणि अनुभव, (यथार्थ अनुभव, भ्रामक अनुभव नव्हे.) इतर सर्व प्रमाणांहून प्रबळ आहे. आत्मा सच्चित्सुखरूप कसा, तो अखंड कसा, नित्य कसा, इत्यादि सामान्य जनांना कळण्यास अतिशय कठिण वाटणाऱ्याही गोष्टी अद्वैत शास्त्राचें परिशीलन करणारास थोडक्याच अवकाशांत पटूं लागतात. दीर्घ अनुसंधानानें त्यांचा साक्षात् अनुभव येऊं लागतो आणि अशा रीतीनें प्रयत्न शिथिल न करतां सतत दीर्घाभ्यास करीत गेल्यास अद्वैत तत्त्वाचा साक्षात्कार याच जन्मीं, याच शरीरांत होतो.

आतां यावर कोणी ह्मणेल कीं, आपल्या उपास्याचा साक्षात्कार द्वैती लोकांनाही होतो; कारण दीर्घानुसंधान किंवा भावनेचें दृढत्व हें त्याचें निमित्त आहे, मताचें सत्यत्व किंवा असत्यत्व यांच्याशीं त्याचा कांहीं

संबंध नाहीं; तर तें बरोबर नाहीं. कारण उपास्याची मूर्ति नेहमींच कल्पित असते. भगवान् विष्णु हें ज्यांचें उपास्य आहे त्यांना विष्णूच्या प्रतिमेची कल्पनाच करावी लागते. कारण स्वतः विष्णूचा आकार कशा प्रकारचा आहे हें त्यांना किंवा दुसऱ्या कोणत्याही मनुष्याला साक्षात् कळलेलें असणें, शक्य नाहीं. यास्तव शास्त्रावर किंवा गुरूवर पूर्ण विश्वास ठेवूनच बाळकृष्ण, शालग्राम इत्यादि प्रतिमांस ‘ हा भगवान् विष्णु ’ असें म्हणावें लागतें. श्रद्धेवांचून पितळेचा लंगडा बाळकृष्ण किंवा पाषाण शालग्राम जगाचा स्थितिकर्ता होणें शक्य नाहीं. अर्थात् बाळकृष्णाला किंवा शालग्रामाला ईश्वर समजणें ही कल्पना आहे. त्या कल्पित उपास्याचा साक्षात्कार भावनादार्ढ्यामुळें होतो व साक्षात्काराला चित्ताच्या स्थिरतेचेंही पूर्ण साह्य लागत असल्यामुळें चित्तैकाग्र्यजन्य सुख हें साक्षात्काराचेंच फळ आहे, असाही भ्रम होऊं शकतो. परंतु उपासकाच्या भावनेवर अवलंबून असलेला तो मुख्य साक्षात्कार किंवा तें मुख्य सुख नव्हे, तर तीं दोन्हीं गौण आहेत. पण अखंड आत्म्याच्या दीर्घ अनुसंधानानें याच देहांत होणारा साक्षात्कार नैमित्तिक नाहीं. तर तो स्वाभाविक आहे. सत्त्व किंवा चित्त्व काल्पनिक नाहीं. शालग्राम शिला हा विष्णु, अशी आपण जोंवर कल्पना करावी, तोंवरच ती शिला विष्णु भासणार, आणि कल्पना सोडली कीं ती शिला होणार, हें जसें उपास्याविषयीं उवड उघड दिसतें, तसें सत्त्व व चित्त्व यांविषयीं दिसत नाहीं. कारण सत्त्व व चित्त्व हे भाव मनुष्याच्या कल्पनेवर अवलंबून नसतात. तर कोणी कल्पक नसला तरी ते असतात. जसें–एक मोठें अरण्य आहे, त्यांत एक मोठें श्वभ्र (खळगा) आहे. त्यांत एक मोठा जीर्ण सर्प असून त्याला कोणींही पाहिलेलें नाहीं. तथापि त्याचें सत्त्व किंवा चित्त्व नाहीं, असें होत नाहीं; तर तें असतेंच, तसेंच हें समजावें.

यास्तव आत्म्याचें दीर्घानुसंधान उपासकाच्या उपास्याविषयींच्या दीर्घानुसंधानाप्रमाणें काल्पनिक विषयाच्या आधारानें नसतें. त्याच्या योगानें

कल्पित आकाराचा साक्षात्कार होत नाहीं. तर तें आत्मज्ञानाला प्रतिबंध करणाऱ्या दोषांचें निवारण मात्र करतें. आत्मा व अनात्मा यांच्या मिश्रणामुळें व त्याच्याच दीर्घ परिचयामुळें शुद्ध आत्मस्वरूप परोक्षसें होतें. ह्मणजे वस्तुतः तें अपरोक्ष (साक्षात्) असतांना अनात्म प्रपंचाच्या संसर्गामुळें परोक्ष आहे, असा भ्रम होतो. त्याच्या निवारणासाठीं आत्म्यांच्या नित्यसिद्ध सत्त्वाचें दीर्घ अनुसंधान करावें लागतें. आत्मसाक्षात्कारास प्रतिबंध करणारा भ्रम नष्ट झाल्यावर साक्षात्काराकरितां कांहींएक कल्पना करावी लागत नाहीं. कारण आत्मा स्वभावसिद्ध आहे. विष्णुमूर्तीप्रमाणें तो कल्पनेच्या अधीन नाहीं. त्यामुळें अशा आत्म्याचें प्रतिपादन करणारें अद्वैत शास्त्र व त्याचा प्रतिपाद्य आत्मा, हाच परमार्थ होय.

शिवाय अद्वैत सिद्धान्त दुसऱ्या कोणत्याही सिद्धान्ताशीं विरोध करीत नाहीं. उलट त्याचा आपल्यामध्यें यथासंभव अंतर्भाव करतो. इतर द्वैती मतें आपापलें ह्मणणेंच सत्य असून बाकीचे सर्व शास्त्रकार भ्रान्त झाले आहेत, असें खुशाल ह्मणतात, व आपल्या विरुद्ध असलेली कल्पना सर्वथा त्याज्य समजतात. अर्थात् त्यांच्या ग्रंथांत व त्यांच्या त्यांच्या मतांचें ग्रहण करणाऱ्या लोकांत राग व द्वेष हे दोष आढळतात. उदाहरणार्थ—सांख्य नैयायिकांची परमाणु-प्रक्रिया मान्य करीत नाहींत, इतकेंच नव्हे तर तिची निंदाही करितात; ती सर्वथा त्याज्य आहे, असें समजतात. उलट नैयायिकही सांख्यांना यथेच्छ गालिप्रदानादि करून आह्मी मात्र शहाणे व दुसरे सर्व खुळे, असें जगाला भासविण्याचा प्रयत्न करितात. पण वेदान्ती सर्वांच्या कल्पनांना विचारपरंपरेंत योग्य स्थान देतात. ह्मणजे प्रत्येक दर्शनांतील ग्राह्यांश स्वीकारून व त्याज्य अंशाचा त्याग करून विचार करीत पुढें सरतात. त्यामुळें त्यांना इतरांशीं विरोध करण्याचा प्रसंगच येत नाहीं. वेदान्त मतांत इतर मतांचा अंतर्भाव कसा करतां येतो, तें आह्मी या ग्रंथाच्या दुसऱ्या अध्यायांत सांगूं.

या व अशाच दुसऱ्याही कारणांमुळें अद्वैत मत भ्रामक नाहीं, असें वाटतें. बाकी 'असें वाटणें, हाही दृढ संस्काराचाच परिणाम आहे, ह्मणजे तुह्मांला वेदान्त शास्त्राचा पुष्कळ परिचय झालेला असल्यामुळें असें वाटतें, पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं,' असेंही कोणी ह्मणेल व तें कदाचित् खरेंही असेल; तथापि आह्मांला जें वाटतें तें आह्मीं प्रांजलपणें विचारी लोकांपुढें ठेवलें आहे. ते सुज्ञ याचा निर्णय करोत. सारांश, यथाशास्त्र विचार करणारांस निःसंदेह ज्ञान अनायासानें होत असल्यामुळें स्वतंत्र विचार करणारांप्रमाणें बहुतकरून त्यांना आपलें मत वारंवार बदलावें लागत नाहीं आणि त्यामुळें होणारे श्रम व पश्चात्ताप यांचाही अनुभव येत नाहीं ३९.

आतां या पुढील दोन श्लोकांत आत्म्याचें ब्रह्मत्व जाणणाऱ्या पुरुषाला कोणतीं दोन नांवें प्राप्त होतात तें सांगतात—

इदमित्यपरोक्षेण ददर्शेति विवक्षया ।
इदंद्रनामाभूज्ज्ञानी वैयाकरणदृष्टितः ॥ ४० ॥

अन्वयः— 'इदं' इति अपरोक्षेण ददर्श इति विवक्षया वैयाकरणदृष्टितः ज्ञानी इदंद्रनामा अभूत् ।

अर्थ—'हें' अशा अपरोक्ष रीतीनें पाहता झाला, असें सांगण्याच्या इच्छेनें वैयाकरणांच्या दृष्टीनें ज्ञानी 'इदंद्र' या नांवाचा झाला.

विवरण—शांत्यादियुक्त जीवानें आत्मा ब्रह्म आहे, असें साक्षात् जाणून 'इदं अदर्शम्' ह्मणजे 'मीं हें पाहिलें' या वाक्यानें आपला अपरोक्ष अनुभव प्रकट केला व त्या साक्षात्कारामुळें तो अतिशय संतुष्ट झाला आणि ज्याअर्थी त्यानें 'इदं अदर्श' असें ह्मटलें त्याअर्थी तो 'इदं दृष्टं' या व्युत्पत्तीनें 'इदंद्र' या नांवास प्राप्त झाला. वैयाकरणांच्या दृष्टीनें तो जरी 'इदंद्र' नामक झाला होता, तरी इतर

लोक त्याला ' इंद्र ' असें ह्मणूं लागले. पण तें कां, तेंच या पुढच्या श्लोकांत सांगतात.

तमिन्द्र इत्याहुरन्ये नाम्नः पारोक्ष्यसिद्धये ।
पूज्यस्य देवपित्रादेः परोक्षं नाम हि प्रियम् ॥ ४१ ॥

अन्वयः—अन्ये नाम्नः पारोक्ष्यसिद्धये तं 'इंद्रः' इति आहुः । हि पूज्यस्य देवपित्रादेः परोक्षं नाम प्रियम् ॥

अर्थ—दुसरे कित्येक नांवाचें परोक्षत्व सिद्ध होण्यासाठीं त्यालाच इंद्र असें ह्मणतात. कारण देव, पितर, इत्यादि पूज्यांना परोक्ष नांवच आवडतें.

विवरण—पूज्य पुरुषांना आपल्या पूजकांनीं आपलें प्रत्यक्ष नांव घ्यावें, असें वाटत नाहीं. व्यवहारांतही पुत्रादि पूजक पिता, गुरु इत्यादि पूज्यांना त्यांच्या प्रख्यात नांवांनीं हाक मारीत नसतात. तर त्यांच्या नांवाचें प्रत्यक्षत्व जाऊन परोक्षत्व सिद्ध व्हावें म्हणून ' आमचे बाबा, आचार्य ' इत्यादि म्हणतात, हें प्रसिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें ' इदंद्र ' नांवाच्या ज्ञानी पुरुषाच्या नांवाचें परोक्षत्व सिद्ध व्हावें, म्हणून त्याला त्याचे पूजक 'इंद्र' असें म्हणतात. म्हणजे 'इदन्द्र' या नांवांतील ' द ' हें अक्षर सोडून नुसतें ' इन्द्र ' असें म्हणतात ४०, ४१.

आतां ज्ञानी पुरुषाला 'इंद्र' ह्मणणें कसें उचित आहे तें सांगून या प्रकरणाची समाप्ति करितात—

परमेश्वररूपत्वादपीन्द्रत्वमिहोचितम् ।
समाप्ता ब्रह्मविद्येयमुत्तमस्याधिकारिणः ॥ ४२ ॥

अन्वयः—(ज्ञानिनः) परमेश्वररूपत्वाद् अपि इह इन्द्रत्वं उचितम् । उत्तमस्य अधिकारिणः इयं ब्रह्मविद्या समाप्ता ।

अर्थ—ज्ञानी परमेश्वररूप असल्यामुळेंही त्याच्या ठिकाणचें इंद्रत्व उचित आहे. असो; उत्तम अधिकाऱ्याच्या अत्यंत उपयोगीं असलेली ही ब्रह्मविद्या संपली.

विवरण—ब्रह्मज्ञ ब्रह्मच होतो, असें उपनिषदांत सांगितलेलें असल्यामुळें ब्रह्माला साक्षात् जाणणारा ज्ञानी ब्रह्म आहे. ब्रह्मच परमेश्वर होय. त्यामुळें ज्ञानीही परमेश्वररूप आहे. म्हणून परमेश्वराला उद्देशून वेदांत व सामान्य लौकिकांत योजलेलें 'इंद्र' हें नांव ब्रह्मज्ञालाही देणें योग्य आहे. असो; उत्तम अधिकाऱ्याच्याच उपयोगीं असलेली ब्रह्मविद्या येथवर सांगितली. ह्मणजे वैराग्य, विवेक इत्यादि साधनांनीं संपन्न असलेल्या मुख्य अधिकारी पुरुषाकरितां आरंभिलेली विद्या येथें संपली.

येथें मूळ उपनिषदाचें तिसरें खंडही समाप्त झालें.

निष्प्रपंच वस्तूचा प्रपंच अध्यारोप व अपवाद यांच्या योगानें करितां येतो, असें याच अध्यायाच्या १८ व्या श्लोकाच्या उत्तरार्धांत **श्रीविद्यारण्यांनीं** प्राचीन आचार्यांच्या मतास अनुसरून ह्मटलें आहे. ऐतरेय उपनिषदाच्या वरील तीन खंडांतही अध्यारोपापवाद–न्यायानेंच सर्व वेदान्तांचा तात्पर्यार्थ संगृहीत केला आहे. सृष्टीच्या पूर्वीं 'आत्माच एक होता व दुसरें कांहीं नव्हतें' हें या उपनिषदाचें पहिलें वाक्य ह्मणजे निष्प्रपंच ब्रह्मात्मतत्त्वाचें प्रतिपादन करणारें सूत्रच होय. त्या सूत्राच्या अर्थाचा बोध करण्याकरितां–'त्यानें मी लोकांस उत्पन्न करतों, असें ईक्षण केलें,' येथपासून 'त्याचे तीन आवसथ (क्रीडास्थानें) आहेत.' येथपर्यंत सर्व प्रपंचाचा अध्यारोप सांगितला. ब्रह्मांडामध्यें हे जे चवदा लोक, त्यांस आपलें शरीर समजणारा विराट् पुरुष, त्याच्या त्या देहाच्या छिद्रांत उत्पन्न झालेलीं वाक्, चक्षुः, इत्यादि इंद्रियें, त्या इंद्रियांच्या अग्नि–वायु इत्यादि देवता, त्यांच्या भोगास योग्य असलेलीं ह्मणजे देवतांना ज्यांत राहून आपापल्या इष्ट विषयांचा उपभोग घेतां येईल, अशीं गाय, घोडा, मनुष्य इत्यादिकांचीं शरीरें, त्यांत प्रवेश केलेल्या देवतांचें अन्न, अपान वायूच्या

योगानेंच त्याचा स्वीकार, जीवरूपानें त्या देहांत प्रवेश करून जागरणादि तीन अवस्था व दुसऱ्या शरीरांत संचार, यांचा अनुभव इत्यादि हा सर्व प्रपंच त्या अद्वितीय परमात्म्याचे ठिकाणीं अध्यारोपित आहे. तथापि तो आत्मज्ञानाच्या उपयोगीं आहे. त्यामुळें निष्फळ–(व्यर्थ)–ही नाहीं. कारण या अध्यारोपित जगदंकुरावरून त्याचें मूळ आत्मतत्त्व आहे, असें जाणतां येणें शक्य आहे. याच अभिप्रायानें छान्दोग्यांत– 'हे प्रिय शिष्या, अन्न ह्मणजे पृथ्वी या कार्यावरून त्याचें आप हें मूळ ओळख; आप या कार्यावरून तेज हें त्याचें मूळ (कारण) ओंळख; आणि तेज या कार्यावरून सत् हें मूळ जाण. हे प्रिय पुत्रा, ही सर्व प्रजा सन्मूल आहे. सत् हेंच तिचें आयतन (आधार स्थान) आहे, व सत्–मध्येंच ती लीन होत असल्यामुळें सत्प्रतिष्ठ आहे;" असें ह्मटलें आहे ४२.

असो; अशा अध्यारोपानें अद्वितीय आत्मतत्त्वाचें केवल अस्तित्व सिद्ध होतें, व तें झाल्यावर त्याच्या अपवादानें तत्त्वाचें यथार्थ स्वरूप सांगतां येतें. यास्तव या अध्यायाच्या 'स संसारीश्वरो जातः' इत्यादि एकोणिसाव्या श्लोकापासून वरील ४२ व्या श्लोकापर्यंत पूर्वोक्त अध्यारोपाचाच अपवाद संक्षेपतः सांगितला आहे. अध्यारोप-भागांत 'त्याचे तीन आवसथ आहेत' (पृष्ठ ५८) असें म्हटलें आहे. त्यावरून त्याचा दुसऱ्या शरीरांत होणारा संचारही संक्षेपतः व्यक्त होतो. पितृशरीर, मातृशरीर व स्वशरीर हीं तीं तीन क्रीडास्थानें (आवसथ) आहेत आणि त्यांचेंच यापुढें क्रमानें वर्णन करावयाचें आहे. कारण—

विरक्तस्योक्तबोधः स्याद्वैराग्यं दोषदर्शनात् ।
जन्मैव प्रथमो दोषस्तद्बीभत्सा निरूप्यते ॥ ४३ ॥

अन्वयः—विरक्तस्य उक्तबोधः स्यात् । वैराग्यं च दोषदर्शनात् (भवेत्) । जन्म एव प्रथमः दोषः (अस्ति । अतः) तद्बीभत्सा निरूप्यते ॥

अर्थ—विरक्त पुरुषालाच वर सांगितलेला बोध होतो, व वैराग्य दोषदर्शनानें होतें. जन्म हाच पहिला (मुख्य) दोष आहे. यास्तव त्याची बीभत्सा (अंगावर कांटा येईल असें दोषरूपत्व) निरूपण केली जाते.

विवरण—वर सांगितलेल्या प्रकारचा आत्मसाक्षात्कार विरक्तालाच होतो. ज्याच्या चित्तांत विरक्तीचा उद्भव झालेला नसतो त्याला आत्मज्ञान होत नाहीं, हा महासिद्धान्त आहे. वैराग्यावांचून आत्मविचार स्थिर होत नाहीं. तो केला तरी मनावर त्याचा परिणाम होत नाहीं. ह्मणूनच **श्रीविद्यारण्यांनीं** पंचदशीच्या सहाव्या प्रकरणांत (श्लो. २७६) वैराग्य, बोध व शांति हीं तिन्हीं परस्परांस साह्य करितात, असें ह्मटलें आहे. विषयांविषयींची दोषदृष्टि हें वैराग्याचें असाधारण कारण आहे. ह्मणजे या अमुक विषयामध्यें हा अमुक दोष आहे, अशी प्रत्येक विषयांतील दोषाकडेच दृष्टि ठेवणें, हें त्याचें कारण होय. विषयांकडे दोषदृष्टीनें पाहूं लागल्यावांचून त्यांविषयीं विरक्ति उत्पन्न होत नाहीं; इतकेंच नव्हे, तर उलट दोषदृष्टीच्या अभावीं विषय अनेक गुणांनीं युक्त आहेत, अशी दृढभावना होऊन पुरुष त्यांच्यामध्यें आसक्त होतो. विषयासक्ति हाच महामोह असल्यामुळें अर्थात्च विषयासक्त पुरुषाला विचार सुचत नाहीं. तो सुचला तरी विषयांसंबधानें सुचतो. निर्विषय आत्म्याविषयीं सुचत नाहीं. कारण विषय व अविषय यांच्यामध्यें प्रकाश व अंधकार यांच्याप्रमाणें विरोध आहे. तेव्हां एकाचवेळीं त्यांतील दोघांचें प्राधान्य असणें शक्य नाहीं. अर्थात् पुरुष जेव्हां विषयप्रधान असतो, तेव्हां तो अविषय आत्म्यापासून विमुख होतो व तो जेव्हां आत्मप्रवण असतो तेव्हां विषयोन्मुख होत नाहीं, असा अबाधित नियमच आहे.

विषयांचा त्याग करण्याची इच्छा हें वैराग्याचें स्वरूप आहे. ह्मणजे मला हे क्षणिक सुख देणारे विषय नकोत; मी त्यांचा त्याग

करतों, अशी इच्छा होणें, हेंच वैराग्याचें स्वरूप आहे. एकदा वैराग्य झाल्यावर पुनः पूर्वीप्रमाणें भोगांविषयीं दीन न होणें हें त्या-(वैराग्या)चें कार्य-परिणाम आहे, आणि ब्रह्मलोकापर्यंत जगांतील सर्व वस्तूंना तृणासारखें तुच्छ समजणें, ही वैराग्याची परमावधि आहे. तात्पर्य, अशा वैराग्यानें संपन्न असलेल्या पुरुषालाच वर सांगितलेलें आत्मज्ञान होतें.

विषयांतील दोषांचा विचार करणें हें वैराग्याच्या उत्पत्तीचें असाधारण कारण आहे, असें नुक्तेंच वर सांगितलें आहे. असाधारण ह्मणजे साधारण नव्हे, असें; जें कारण अनेक वस्तूंच्या उत्पत्तीचें निमित्त होतें, तें साधारण व जें एकाच विशेष वस्तूच्या उत्पत्तीचें निमित्त होतें तें असाधारण होय. अर्थात् प्रपंचाविषयीं वैराग्य येण्यास प्रपंचांतील दोषांचें चिंतन अवश्य आहे. पण त्यांतील अनेक दोषांपैकीं जन्म हाच मुख्य दोष आहे. कारण प्रपंचांतील दुसरे सर्व अनर्थ जन्मामुळेंच ओढवतात. जन्माच्या अभावीं दुःख, जरा, मरण इत्यादिकांतील कोणतेंही अनिष्ट अनुभवावें लागत नाहीं. यास्तव यापुढें येथें आतां अगोदर उपनिषदांतील वर्णनानुसार त्या जन्माची दुःस्थितिच वर्णिली आहे. ती ऐकिली ह्मणजे त्याची किळस येऊन जन्मानंतर अनुभवाव्या लागणाऱ्या प्रपंचाविषयीं वैराग्य उत्पन्न होतें. वैराग्यानें संपन्न झालेला पुरुषच आत्मज्ञानाचा खरा अधिकारी आहे. कारण त्यावांचून आत्मबोध होत नाहीं.

पण हें ऐकून, आमच्या वाचकांतील बरेच सुज्ञ मनांत थोडेसे साशंक होतील. 'आह्मांमध्यें ब्रह्मलोकापर्यंत सर्व वस्तूंना तृणाप्रमाणें समजण्याचें धैर्य नसल्यामुळें आह्मी या शास्त्राच्या पठनाचे अधिकारी नाहीं. अर्थात् हें शास्त्र व्यवहाराच्या कांहीं उपयोगाचें नसून तें केवळ कांहीं उद्योगशून्य आळशी लोकांच्या मात्र उपयोगाचें आहे,' असें त्यांना वाटेल. यास्तव या आशंकेचें निरसन आह्मी येथेंच करून ठेवतों. ह्मणजे वेदान्ताविषयीं कोणाचा उगीच भलताच ग्रह होणार नाहीं.

पूर्ण वैराग्यावांचून मोक्षभाव प्राप्त होत नाहीं, हें अगदीं खरें आहे; पण तें उत्पन्न होऊन त्याची उत्तरोत्तर वाढ होण्यासही कांहीं तरी निमित्त पाहिजेच. हा संसार दुःखप्रचुर आहे, यांत सुखाचा फार थोडा अंश आहे, हें कळल्यावांचून त्याविषयीं वैराग्य येत नाहीं. ह्मणूनच प्रपंचदोषदर्शनाला वैराग्याचें असाधारण कारण ह्मटलें आहे. पण ते प्रपंचदोष कळण्यासही कांहीं साधन पाहिजे. शास्त्र प्रपंचदोष दाखवितें. ह्मणून तेंच त्याचें साधन आहे. प्राप्त व्यवहार करीत असतांनाही त्या(साधना)चें परिशीलन करितां येतें. यास्तव वैराग्य होण्यापूर्वीं वेदान्तशास्त्राचें अध्ययन करण्यास कांहीं अडचण नाहीं.

'पण त्याचा परिणाम चांगला होत नाहीं. तर वेदान्ताध्यायी उद्योगशून्य होतो. त्यामुळें वेदान्ताचें अध्ययन प्रयत्नप्रचुर व्यवहाराच्या उपयोगीं नसतें; इतकेंच नव्हे, तर तें व्यवहाराला प्रतिबंधही करतें. एवढ्यासाठीं भल्या माणसानें त्याच्या मार्गालाही न जाणेंच प्रशस्त होय,' असें कोणी ह्मणेल तर त्यांतही फारसा अर्थ नाहीं. कारण वेदान्तशास्त्र मुमुक्षूनें उद्योग (स्वकर्तव्य) सोडावा, असें सांगत नाहीं, तर कोणताही उद्योग करीत असतांना 'मी तो करतों, मलाच त्याचें फळ मिळालें पाहिजे' हा अभिनिवेश सोडा, एवढें मात्र तें आग्रहानें सांगतें. कारण प्रत्यक्ष उद्योग मोक्षाला प्रतिबंध करीत नाहीं तर त्या विषयींचा अभिनिवेश त्याला प्रतिबंध करतो. हें माझें शरीर मला मोक्षोपयोगी शुभ शास्त्रीय व्यवहार करण्याकरितां प्राप्त झालें आहे, यथेच्छ अशास्त्रीय कर्मं करण्याकरितां तें मिळालेलें नाहीं, असें समजून शुभ व्यवहारच करणाराला वेदान्त 'तो करूं नको' असें जर सांगत नाहीं, तर त्याला व्यवहाराच्या निरुपयोगीं ह्मणणें कितीसें उचित आहे बरें? अशुभ आचरण कोणत्याही पुरुषार्थाच्या उपयोगीं नसतें; उलट तें साधारण व्यावहारिक पुरुषार्थाच्याही विरुद्ध असतें. ह्मणून त्याचा त्याग करण्याविषयीं मात्र वेदान्तशास्त्र आग्रहानें सांगतें. ज्या ज्या

व्यवहाराचा परिणाम या लोकीं व परलोकीं अनिष्ट होण्याचा संभव असतो तो तो व्यवहार करूं नका, त्याचा त्याग करण्याविषयीं भगीरथ प्रयत्न करा, असाच वेदान्तशास्त्राचा घोष चाललेला असतो. स्नेह व द्वेष या दोन निमित्तांनीं प्राण्यांच्या हातून अशुभ व्यवहार होतो; हींच दोन सर्व अशुभ आचरणांचीं निमित्तें आहेत; यास्तव त्यांचा त्याग करून प्राप्त व्यवहार करा, असें सांगणारें वेदान्तशास्त्र जर व्यवहाराच्या उपयोगीं नाहीं, असें ह्मटलें तर त्याचा अर्थ 'स्नेह व द्वेष यांच्या योगानें होणारी प्राण्यांची प्रवृत्ति, हाच काय तो व्यवहार' असाच नाहीं कां होत? व्यवहाराचा अर्थच जर इतका संकुचित असेल तरच वरील आक्षेप खरा ठरेल. त्यावांचून तो केव्हांही खरा ठरणार नाहीं.

'आधुनिक वेदान्ती उद्यमशील नसतात, उलट ते दैववादी आहेत, असा अनुभव येतो, त्यांचें शीलही फारसें प्रशंसनीय नसतें, त्यांना आपलें ह्मणणें दुसऱ्यांच्या मनांत भरेल, अशा रीतीनें सांगतां येत नाहीं, ते नुसत्या घटाकाश, मठाकाश इत्यादि शब्दांनीं ऐकणाराला भुरळ पाडतात,' इत्यादि दुसरेही कांहीं आक्षेप प्रस्तुत शास्त्रज्ञांवर व त्यांच्या द्वारा शास्त्रावर येतात. पण त्यांचें थोडक्यांत उत्तर असें आहे—खऱ्या वेदान्त्यां इतके सहनशील व उद्यमवान् पुरुष जगांत फारसे निपजत नाहींत. उदाहरणार्थ **श्रीशंकराचार्य** व त्यांच्या परंपरेंतील इतर **यति** हेच आपण घेऊं या. आचार्यांनीं आपल्या थोड्याशा आयुष्यांत प्रस्थानत्रयाचें भाष्य लिहिलें, हिंदुस्थानभर प्रवास करून मोठमोठ्या वाद्यांशीं वाद केले, चारी दिशांत मठ स्थापिले व दिग्विजय केला. त्यांच्या परंपरेंत त्यांच्या मागून झालेल्या प्रत्येक विद्वानानेंही त्यांचेंच अनुकरण केलें. वेदान्तसंप्रदायांत उत्पन्न झालेल्या यतींनीं सर्व शास्त्रांवर व्याख्यानें केलीं. स्वतंत्र ग्रंथ लिहिले. ते मुमुक्षूंना शिकविले. वेळोवेळीं अद्वैतमतावर आलेल्या आक्षेपांचें निरसन केलें आणि मनुष्यमात्राच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीच्या विरुद्ध व ह्मणूनच प्रायः बहुजनसमाजास अप्रिय होणाऱ्याही

या शास्त्राला सतेज राखिलें. सायण माधवाचार्य, शंकरानंद, सुरेश्वराचार्य इत्यादि आचार्य हीं वेदान्तशास्त्राच्या उद्यमप्रियतेचीं प्रत्यक्ष उदाहरणें आहेत. यास्तव वेदान्तशास्त्राचा एकाद्या कलेसारखा उपयोग करणारांकडे पाहून साक्षात् त्या शास्त्राला अथवा खऱ्या शास्त्रज्ञाला दोष देणें सर्वथा अनुचित होय. शील, ग्रंथप्रतिपादनाची शैली, इत्यादिकांसही हाच न्याय लागू आहे.

आमची तर अशी समजूत झाली आहे कीं, व्यवहार करीत असतांना अवश्य प्राप्त होणाऱ्या इष्ट व अनिष्ट दशांमुळें व्याकूळ न होतां प्राप्त दशेचा शांतपणें अनुभव घेत उचित कर्तव्य नेटानें पार पाडण्याचें सामर्थ्य देणारा उपाय जर या जगांत कांहीं असेल तर तो वेदान्तशास्त्राचा अभ्यास, हाच एक आहे, आणि त्याकारितां शक्य असेल तर तो आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांनीं अवश्य करावा. त्याच्या योगानें या सृष्टींतील बऱ्याचशा अज्ञेय ह्मणून वाटणाऱ्या गोष्टींचा उलगडा होतो, प्रत्येक वस्तूचें निरीक्षण विचारपूर्वक करण्याची संवय लागते, व आत्म्याची अचिंत्य शक्ति अघटित कार्य करून आपणाला क्षणोक्षणीं स्वस्थितीपासून कशी च्युत करीत असते तेंही ध्यानांत येतें. तात्पर्य वेदान्तशास्त्र वर सांगितलेल्या दोषांतील कोणत्याही दोषास पात्र नाहीं. यास्तव सुज्ञांनीं त्या विषयीं आपलें मन व्यर्थ कलुषित करून घेऊं नये. निदान त्याचें ह्मणणें काय आहे, त्याचें प्रतिपाद्य काय आहे, तें तरी समजून घेण्याचा यत्न प्रत्येक अधिकारी जीवानें अवश्य करावा. निदान तें एक शास्त्र आहे, तात्त्विक विद्या आहे, ह्मणून तरी त्याचा अव्हेर करूं नये ४२.

प्रपंचावरील आसक्ति कमी होऊन परमार्थाकडे व्यावहारिक जनांचेंही लक्ष्य लागावें ह्मणून जन्मांतील दोष दाखविण्यास आरंभ करितात.

स्वर्गाद्वा नरकाद्वायं वृष्टिद्वारान्नसंस्थितः ।
प्रविश्य पितरं तत्र गर्भो भवति रेतसि ॥ ४४ ॥

अन्वयः—स्वर्गात् वा नरकात् वा अयं (जीवः) वृष्टिद्वारा अन्नसंस्थितः सन् पितरं प्रविश्य तत्र (पितृशरीरे) रेतसि गर्भो भवति ॥

अर्थ—स्वर्गांतून अथवा नरकांतून निघून वृष्टीच्या द्वारा अन्नांत स्थित होत्साता हा जीव (अन्नाबरोबर) पित्याच्या शरीरांत प्रवेश करतो व त्यांतील रेतांत गर्भ होतो.

विवरण—अग्निहोत्रादि शास्त्रीय सकाम कर्में करून त्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्याकरितां दक्षिण मार्गानें चांद्रमस ज्योति, याच स्वर्गास प्राप्त होणें, ही एक गति; उपासना व निष्काम कर्म करून उत्तरायण मार्गानें ब्रह्मलोकास जाणें, ही दुसरी गति; येथल्या येथेंच पुनः पुनः उत्पन्न होऊन पुनः पुनः मरण पावणें, ही तिसरी आणि कोठेंही न जातां येथल्या येथेंच जगाच्या अधिष्ठानांत, घट फुटला असतां घटाकाश जसें महाकाशांत मिळून जातें त्याप्रमाणें मिळून जाणें, ही चौथी गति होय. पण शास्त्रांत या चवथ्या परिणामास गति असें ह्मटलेलें नाहीं. कारण उपाधिशून्य चैतन्य जन्म घेण्याकरितां कोठें जात-येत नाहीं. निष्काम कर्म व उपासना यांच्या योगानें ब्रह्मलोकाला गेलेले जीवही या लोकीं परत येत नाहींत. तिसऱ्या गतीस गेलेले व पहिल्या-गतीस गेलेले जीव मात्र शरीर धारण करण्याकरितां पितृ-मातृशरीरांत गर्भरूप होतात. पण ते गर्भावस्थेंत कसे येतात, तें येथें सांगत आहेत.

शास्त्रीय सकाम कर्म करणारे जीव त्याचें फळ–सुख भोगण्या-साठीं जेथें जातात तो स्वर्ग आणि अशास्त्रीय किंवा निषिद्ध कर्में करणारे पापी त्यांचें फळ–दुःख भोगण्यासाठीं जेथें जातात तो नरक होय. अर्थात् स्वर्ग व नरक हे नियत देश आहेत, असेंच ह्मणण्याचें कांहीं कारण नाहीं. अथवा ते नियत देश आहेत, असें ह्मटलें तरी कांहीं बिघडत नाहीं. कारण शास्त्रीय कर्में अनेक प्रकारचीं आहेत. कर्मानुसार त्यांचीं फळेंही अनेक प्रकारचीं असणार हें उघड आहे. अनेक प्रकारचें (विचित्र) सुख एकाच विशिष्ट प्रदेशीं मिळेल अशी

कल्पना करणेंही फारसें प्रशस्त नाहीं. कारण अग्नीजवळ बसल्यानें होणाऱ्या सुखाचा प्रदेश व जलांत बसल्यानें होणाऱ्या सुखाचा प्रदेश भिन्न भिन्न असतो, असें आपण पाहतों. यास्तव अनेक प्रकारच्या सुखाला अनुकूल असलेले प्रदेशही अनेक असतील, अशी कल्पना होते. अर्थात् स्वर्गाचे अनेक भाग असतात. परंतु प्राण्यांना सुख देणें या एका समान धर्मावरून अनेक प्रदेशांना उद्देशून ‘ स्वर्ग ’ हें एक नांव योजलेलें आहे आणि अशी कल्पना केल्यास आपल्या या मर्त्यलोकींही स्वर्गाचा कांहीं भाग असणें शक्य आहे. एवढ्यासाठींच व्यवहारांत एखाद्या सुखावह प्रदेशास उद्देशून ‘ हा काय इह लोकचा स्वर्गच आहे ! ’ असें आपण ह्मणतों.

बरें, तो एक नियत प्रदेश आहे, ह्मणून ह्मटलें तरी कांहीं बिघडलें नाहीं. कारण आपणाला या व्यवहारांत, या लोकीं कांहीं थोडेसें विषयजन्य सुख होतच असतें. तथापि त्याहून अधिक सुख व्हावें, अशा इच्छेनें आपण नेहमीं यत्न करतों. अवैदिकही आपलें हित व्हावें, आपणाला सुख मिळावें, ह्मणूनच परोपकारादि करितात. वैदिक कर्मठ तर स्वर्ग या विशिष्ट लोकांतील भोगांकरितां वेदोक्त यज्ञादि, ऐहिक कष्ट सोसूनही करितात, हें प्रसिद्ध आहे. भावनेप्रमाणें फळ मिळणेंही अवश्य आहे. आपण जशी शुभ किंवा अशुभ भावना करावी त्याप्रमाणें आपणाला शुभ किंवा अशुभ फळ प्राप्त होतें, असा ऐहिक अनुभवही आहे. वेदादिकांमध्यें स्वर्गादि परलोकांचें वर्णन केलें आहे, तें ऐकून किंवा वाचून कर्मठ त्याच्या प्राप्तीची इच्छा करतो व त्याकारितां वेदादिकांनीं सांगितलेल्या उपायांचें अनुष्ठानही आरंभितो. अर्थात् स्वर्गाविषयीं त्याच्या मनाची भावना दृढ झालेली असते. दृढ भावना व तिच्या अनुकूल आचरण यांच्या योगानें कोणीही जीव कोणत्याही इष्ट फळास प्राप्त व्हावा, अशी ईश्वराची नियति आहे. त्यामुळें वैदिकांनीं कल्पि-

लेल्या (भावनेनें नियत केलेल्या) प्रदेशाचें अस्तित्व या सृष्टींत अवश्य आहे. कीट, पतंग, पक्षी, पशु, मनुष्य, इत्यादि योनींतील प्राण्यांमध्यें ज्ञान, शक्ति इत्यादिकांचें आधिक्य उत्तरोत्तर जसें आढळतें तसेंच तें मनुष्यांहून पृथक् व उत्तरोत्तर अधिक सामर्थ्यवान् असलेल्या यक्ष, गंधर्व, देव इत्यादिकांमध्येंही असणें साहजिक आहे. कारण मनुष्य हाच सृष्टींतील शेवटचा प्राणी आहे, त्याच्या पेक्षां अधिक बलवान् व बुद्धिमान् जीव नाहीं, असें ह्मणणें शुद्ध अज्ञान आहे. कारण या लहानशा भूलोकीं मनुष्याहून अधिक योग्यतेचा प्राणी जरी नसला तरी भूलोक हा एकच लोक, प्राणी काय ते याच एका लोकीं आहेत, निदान मनुष्य हाच काय तो सर्वांत श्रेष्ठ जीव होय, अशी कल्पना करणें, सर्वथा अनुचित आहे. आमच्या शास्त्रानें मनुष्यांहून अधिक योग्यतेच्या जीवांचें अस्तित्व वर्णिलें आहे. भूलोकाहून निराळ्या अनेक लोकांचें वर्णनही केलें आहे. पण त्यावर विश्वास जरी न ठेवला तरी स्वर्गादि इतर लोकांची कल्पना वर सांगितलेल्या कारणामुळें होते. कारण अधिक सुख, त्यांचीं साधनें आणि तीं मिळण्याचें स्थान यांचा जर अभाव असता तर त्याविषयीं इच्छाही झाली नसती. अर्थात् सृष्टींतील कांहीं लोक भूलोकाहून अधिक सुखावह असतील व कांहीं अधिक दुःख देणारे असतील. जे सुख देणारे ते स्वर्ग अथवा श्रीगीतेंत (अ. ६ श्लो. ४१) ह्मटल्याप्राणें ' पुण्यकृतां लोकाः ' (पुण्यवानांचे लोक); व जे दुःख देणारे ते नरक अथवा छान्दोग्य उपनिषदांत ह्मटल्याप्रमाणें कपूयचरणांचे (निषिद्ध आचरण करणारांचे) लोक होत. या लोकीं विचारवान् मनुष्य होऊन जो शुभ आचरण करतो त्याला त्याच्या इच्छेच्या अनुरोधानें त्या (शुभ) यत्नाचें अधिक शुभ फळ मिळणें, मनुष्य लोकीं शक्य असलेल्या सुखाहून अधिक सुख प्राप्त होणें सर्वथा न्याय्य आहे. मनुष्य हाच जर शेवटचा जीव असता, त्याच्याहून अधिक योग्यतेचा प्राणी या सृष्टींत जर नसता तर सार्वभौम राजाला प्राप्त सुखाहून अधिक सुखाची इच्छा झाली

नसती. पण सार्वभौम राजाही तृप्त नसतो, असें आढळतें आणि अधिक सुखाची इच्छा जर होत आहे तर जगांत अधिक सुख असणें अवश्य आहे. यास्तव प्रत्येक विशेष सुखाचें निरनिराळें नियत स्थान असणें अयुक्त नव्हे. तसेंच दुःखाचीही परमावधि या आपल्या भूलोकांतच होते, येथें होत असलेल्या दुःखाहून अधिक दुःख संभवतच नाहीं, असें समजणें, हेंही संकुचित दृष्टीचें लक्षण होय आणि अधिक सुख व अधिक दुःख यांचा संभव आहे, एवढें निश्चित झालें ह्मणजे त्यांच्या भोगाकरितां अन्य लोकांतील शरीरांचीही आवश्यकता आलीच. शरीर धारण करणें हाच पुनर्जन्म.

सारांश, अशा रीतीनें विचार करूं लागलें असतां मनुष्य लोकाहून उत्तरोत्तर अधिक सुख होईल असे व उत्तरोत्तर अधिक दुःख होईल असे लोक, अशीं स्थानें, अशीं शरीरें या सृष्टींत आहेत. किडे, मुंग्या यांच्या अपेक्षेनें पक्षी, पशु यांचे लोक (योनि) हे स्वर्ग आहेत. पशु, पक्षी यांच्या अपेक्षेनें मनुष्य लोक हा स्वर्ग आहे, तसेच मनुष्यांच्या अपेक्षेनें शास्त्रांत वर्णन केल्याप्रमाणें किन्नर, गंधर्व, देव, इत्यादिकांचे उत्तरोत्तर अधिक सुखावह, अधिक सुख-साधनसंपन्न लोक कां असूं नयेत, याचें कारण कोणी सांगूं शकेल काय ? त्याचप्रमाणें मानवांच्या दृष्टीनें पशुयोनि हा नरक, पशूंच्या अपेक्षेनें पक्षी हा नरक, पक्ष्यांच्या अपेक्षेनें कीटादिकांच्या योनि हा नरक, असें जर आहे तर दुःखरूपी नरकाची परमावधि कीटांच्या योनींतच व्हावी व त्यांहून अधिक हीन प्राण्यांमध्यें अधिक दुःख नसावें, याला प्रमाण काय ?

यावर कोणी ह्मणेल कीं, अहो पशु, पक्षी, कीट, इत्यादि आमच्यापेक्षां अधिक दुःखी असतात असें समजणें हा भ्रम आहे. ते आह्मां मनुष्यांहूनही अधिक सुखी, निदान आमच्या इतके तरी सुखी असतातच. तर तें (ह्मणणें) व्यर्थ आहे. कारण पशु, पक्षी इत्यादिकांच्या इच्छा

व सुखसाधनें, हीं जरी मर्यादित असलीं आणि त्यामुळें अनेक इच्छा व अनेक सुखसाधनें यांच्या संपादनार्थ अहोरात्र कष्ट करणारा मानव अधिक दुःखी आहे, असें जरी भासलें तरी पश्वादिकांच्या योनी स्वभावतःच मनुष्याहून अधिक दुःखी आहेत. मानव आपल्याच अविचारानें आपल्या इच्छांना अतिशय वाढवून त्या पूर्ण करून घेण्याकरितां अश्रान्त श्रम करीत असल्यामुळें जरी दुःखी होत असला तरी त्यानें विचार करून आपल्या आशांना आळा घातल्यास त्याला मानवयोनींत शक्य असेल तेवढेंच नव्हे तर ब्रह्मलोकीं शक्य असलेलें सुखही मिळण्याचा संभव असतो. तो कसा, तें पुढच्या अध्यायांत कळेल.

पण पश्वादिकांना तसें विवेकजन्य सुख मिळणें शक्य आहे का? त्यांना वाणी नाहीं, पुरुषार्थानें इष्ट संपादन करण्याची शक्ति नाहीं, विवेक नाहीं, स्वातंत्र्य नाहीं, आहार, निद्रा व मैथुन या स्वाभाविक पण परतंत्र सुखावांचून अधिक सुख प्राप्त करून घेण्याची योग्यता नाहीं व प्राप्त दुःखाचें (आधि-व्याधींचें) निवारण करण्याचें सामर्थ्य नाहीं. तेव्हां अशा पुरुषार्थशून्य प्राण्यांनाही जर सुखी ह्मणावयाचें तर त्यांच्याहून अधिक स्थिर असणारे वृक्ष व पाषाण अधिक सुखी कां नव्हेत? सारांश अधिक इच्छा करण्याची व अधिक सुखसाधनें संपादन करण्याची योग्यताच नसणें, हें सुखाचें लक्षण नसून तें दुर्दैवाचें चिह्न आहे.

शिवाय पश्वादि योनि जर मनुष्यांहून अधिक सुखी आहेत तर मनुष्य पशु, पक्षी, कीट इत्यादि होण्याची इच्छा कां करीत नाहीं? तो देवादि होण्याचीच इच्छा कां करतो? देवादिकांना न मानणारेही मानव या लोकींच उत्तरोत्तर उत्कर्ष पावण्याची इच्छा कां करितात? एकादा सुंदर घोडा, किंवा बैल व्हावें, (पुनर्जन्म मान्य नसल्यास) निदान त्यांच्या अवस्थेंत रहावें, अशी इच्छा ते कां करीत नाहींत? तस्मात् उत्तरोत्तर अधम योनींत दुःखांचें आधिक्य व उत्तरोत्तर उत्तम योनींत सुखाचें आधिक्य असतें, ही गोष्ट निर्विवाद होय.

मनुष्य, पशु, पक्षी इत्यादिकांचा भूलोक हा जसा नियत प्रदेश आहे त्याचप्रमाणें मनुष्याहून उच्च प्रतीच्या प्राण्यांचेही त्यांना योग्य, असे अनेक नियत (निश्चित, ठरलेले) प्रदेश असणें शक्य आहे. त्याचप्रमाणें कीटादिकांहून अधिक क्षुद्र किंवा अधिक दुःखी जीवांचेही अनेक नियत प्रदेश या अति विस्तृत सृष्टींत असणें असंभवनीय नाहीं. तात्पर्य, अशा अनेक लोकांतील सुखावह लोकांचा निर्देश स्वर्ग या शब्दानें व दुःखप्रद लोकांचा निर्देश नरक या शब्दानें करितात.

अशा प्रकारच्या स्वर्गांत अथवा नरकांत क्रमानें आपल्या पुण्याचें किंवा पापाचें फळ भोगून कर्म क्षीण झालें असतां अवशिष्ट असलेल्या संचित कर्माप्रमाणें या लोकीं जन्म घेण्याकरितां जीव स्वर्गांतून अथवा नरकांतून निघून वृष्टीच्या द्वारा अन्नांत येतो. मेघांपासून होणाऱ्या वृष्टीबरोबर अंतरिक्षांतील जीव भूमीवर येणें व सूर्य किरणांच्या आकर्षणानें भूमीवरील जीव अंतरिक्षांत जाणें, हा क्रम सतत चालू आहे. वृष्टीच्या योगानें जल पृथ्वीवर येतें आणि जल व पृथ्वी यांच्या संयोगानें पृथ्वींतून वृक्षादि स्थावर जीवांच्या शरीरांचा उद्भव होतो, हें प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध आहे. त्यामुळें वृष्टीच्या द्वारा जीव अन्य लोकांतून या लोकीं कसे येतील, असें ह्मणून साशंक होण्याचें कांहीं कारण नाहीं. असो; वृष्टीच्या द्वारा येथें आलेला जीव वृष्टीमुळें उत्पन्न होणाऱ्या वनस्पतींत स्थित होतो. कांहीं काळानें तो त्या अन्नाबरोबरच पित्याच्या शरीरांत प्रवेश करतो. कारण अन्नापासून रस, रक्त इत्यादि क्रमानें उत्पन्न होणाऱ्या शेवटच्या रेत या धातूमध्यें प्रवेश केल्यावांचून मनुष्य, पशू, पक्षी इत्यादि मैथुनजन्य प्राण्यांच्या शरीराचा उद्भव होत नाहीं. अर्थात् अशा क्रमानें तो जीव पित्याच्या शरीरांत रेतोरूपानें राहतो. रेतांत तो गर्भ होतो. ह्मणजे रेत हा जीव नव्हे; तर रेतांत राहणारा जीव आहे. ह्मणजे रेत हा धातु स्वतः जड असून अन्नाप्रमाणें अथवा पित्याच्या

शरीराप्रमाणें तो नुस्ता जीवाचा आधार आहे. तात्पर्य भोगाच्या योगानें पुण्य किंवा पाप क्षीण झाल्यावर संचित कर्मानुसार या लोकीं पुनः शरीर धारण करण्याची इच्छा ज्याला झाली आहे असा जीवात्मा अगोदर पित्याच्या शरीरांत गर्भ होतो. पण स्त्रियांच्या उदरांतील गर्भ त्यांच्या उदरवृद्धीवरून जसा स्पष्ट अनुभवास येतो, तसा पुरुषशरीरांतील गर्भ स्पष्ट उपलब्ध होत नाहीं. तथापि, पित्याच्या शरीरांतील सातवा धातु हाच गर्भ आहे. त्यांत पुढें उत्पन्न होणारा जीव अन्नाच्या द्वारा प्रवेश करतो. श्वासाबरोबरही कांहीं जीव शरीरांत जातात. पण ते गर्भरूप होऊं शकत नाहींत. कारण श्वासाबरोबर जाणारे जीव प्रायः सशरीर असतात. त्यामुळें कानांत किंवा नाकांत शिरणारी माशी किंवा मुंगी जशी शरीराकार होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच श्वासाबरोबर शरीरांत शिरणारे दुसरे सूक्ष्म कृमि-कीट इत्यादिकही शरीराकार न होतां कोणत्या तरी द्वारानें बाहेर पडतात. पण जो जीव एकाद्या शरीरांतील गर्भ होण्याकरितां त्यांत शिरतो, तो शरीरांतील धातु बनावयाचा असल्यामुळें अन्नाच्याच द्वारा त्यांत जातो. त्यावांचून त्याला धातु बनतां येणें शक्य नसतें. एवढ्यासाठींच तो वृष्टीच्या द्वारा अन्नांत येऊन अन्नाबरोबर पितृशरीरांत जातो, असें येथें ह्मटलें आहे. याविषयीं अधिक वर्णन छान्दोग्य व बृहदारण्यक या उपनिषदांतील अग्निविद्येंत व त्या विद्येच्या निर्णयाकरितांच उत्तरमीमांसेंत (अ. ३ पा. १) केलें आहे ४४.

तद्रेतः पितृदेहस्थं सर्वाङ्गेभ्यः समुत्थितम् ।
पितुः स्वदेहो गर्भाख्यदेहश्चेति वपुर्द्वयम् ॥ ४५ ॥

अन्वयः—पितृदेहस्थं तत् रेतः सर्वाङ्गेभ्यः समुत्थितं अस्ति । एवं पितुः स्वदेहः गर्भाख्यदेहः च इति वपुर्द्वयम् भवति ॥

अर्थ—पित्याच्या देहांत असलेलें तें रेत पुरुषाच्या सर्व अवयवांपासून सारभूत असें निघालेलें असतें. अशा रीतीनें पित्याचा स्वदेह (त्याचा स्थूल देह) व पुत्राचा गर्भसंज्ञक देह अशीं दोन शरीरें होतात.

विवरण—-या श्लोकांत ' तदेतत्सर्वेभ्योऽङ्गेभ्यस्तेजः संभूतमात्मन्येवात्मानं बिभर्ति ' एवढ्या मूळ उपनिषद्वाक्याचा अर्थ सांगितला आहे. रेत हें सर्व शरीरांतील सार आहे. तेंच तेज आहे. तें केवळ बीज आहे. संततीचें निमित्त आहे. विष्ठा, मूत्र, शेंबूड, इत्यादिकांप्रमाणें मळ नव्हे, तर धातु आहे. मनुस्मृतींत (अ. ५ श्लो. १३५) ' वसा (चरबी), रेत, रक्त, मज्जा (मस्तकांत गोळा बनलेला स्नेह), घाम, मूत्र, विष्ठा, नाकांतील मळ, कानांतील मळ, कफ, अश्रु व नेत्रांतून निघणारा मळ, असे हे मनुष्यांचे बारा मळ आहेत, ' असें जरी सांगितलें आहे तरी तें अशुद्धतेच्या दृष्टीनें होय. रेत, रक्त इत्यादि शरीरगत पदार्थ अशुद्ध आहेत व ते शरीरांतून निघाले असतां शौच करावें, असें सांगण्याच्या उद्देशानें त्यांची मळांमध्यें गणना केली आहे. कारण शौच–प्रकरणांत त्यांचा मलत्वानें उल्लेख केलेला असून रेताची ब्रह्मचर्यप्रकरणांत मोठी प्रौढि वर्णिली आहे. रेतस्खलन केल्यास व्रताचा लोप होतो, असें ह्मटलें आहे. रेत जर मूत्र, विष्ठा, इत्यादिकांसारखा मळ असता, तर त्याच्या त्यागानें व्रतलोप होण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. तस्मात् मनुस्मृतींतील रेताची मलरूपानें केलेली गणना केवळ शुद्धिप्रकरणाच्या उपयोगी आहे, असें समजावें.

एवढ्यासाठींच अष्टांग हृदयांत 'रसासृङ्मांसमेदोऽस्थिमज्जाशुक्राणि धातवः । सप्त दूष्या, मला मूत्रशकृत्स्वेदादयोऽपि च ॥' (अध्याय १ श्लोक १३) असें ह्मटलें आहे. याचा अर्थ–रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा व शुक्र हे सात धातु आहेत. ते वातादि तीन दोषांनीं दूषित होतात. मूत्र, विष्ठा व स्वेदादि (घाम वगैरे) हे मळ आहेत. अर्थात् वैद्यशास्त्राच्या मतीं शुक्र (रेत) हा धातु आहे. धातु ह्मणजे शरीराला धारण करणारा; त्यामुळेंच मूत्र, विष्ठा व मनुस्मृतींत सांगितलेले घाम, मळ, कफ, शेंबूड, इत्यादि या मळांना शरीरांत

साचूं न देतां बाहेर काढून टाकणेंच सर्वथा जसें उचित व हितावह असतें, त्याप्रमाणें रसादि धातूंना शरीरांतून काढणें हितावह नाहीं. कारण शरीराला नानाप्रकारच्या पुरुषार्थांचें सामर्थ्य देऊन धारण करणाऱ्या धातूंचा क्षय केल्यास शरीराचा पात होण्याचाच अधिक संभव असतो. सर्व अंगांपासून, शरीरांतील प्रत्येक अवयवापासून निघालेलें, अन्नसारभूत असें हें रेत ह्मणजे पुरुषाचें जीवित आहे. यास्तव केवल आपली दुष्ट कामवासना तृप्त करण्यासाठीं त्याचा व्यय करणें अगदीं अयोग्य आहे. किंबहुना त्याचा दुरुपयोग करणें ह्मणजे आपलें आयुष्य क्षीण करणेंच आहे. याकामीं मनुष्य ह्मणविणाऱ्या मनुष्यानें पशूंपासून उपदेश घ्यावा. रेताचा क्षय केल्यास ओज, तेज, धैर्य, वीर्य इत्यादि सर्व उत्तम गुणांचा नाश होऊन शेवटीं पुरुष दीन होतो.

असो; अशा त्या रेताला ह्मणजे आपल्यालाच पुरुष आपल्या शरीरांत पोसतो. रेत हेंच जीवित असल्यामुळें त्याला वरील श्रुतिवचनांत ‘ आत्मानं ’ असें ह्मटलें आहे. त्यामुळेंच तें वातादि दोषांनीं दूषित झालेलें नसल्यास शरीरांत कितीही जरी वाढलें, तरी त्याच्यापासून पुरुषाची कांहीं एक हानि न होतां उलट तो कर्तृत्ववान् होऊं शकतो. रेत पुरुषाच्या प्रत्येक अंगापासून उत्पन्न झालेलें असतें ह्मणूनच त्याच्यापासून तसाच दुसरा देह निर्माण होऊं शकतो. अर्थात् आपल्याला त्याच्या स्वरूपांत हस्त-पादादि अवयवांचा स्पष्ट आकार जरी प्रतीत न झाला, तरी ‘ कार्यावरून कारणाचें अनुमान ’ या न्यायानें एकाकार दिसणाऱ्या रेतांतही सर्व शरीरावयवांचें बीज असतें, असें अनुमान होतें.

यावर कोणी आधुनिक वैद्य (Doctors) ह्मणतील कीं, रेतांत अनेक जीव असतात. शेणांतील किड्यांप्रमाणें ते त्यांत लुवलुवत असतात, असें सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें पाहिल्यास दिसतें. तेव्हां त्यांतील कोणत्या

तरी एका जीवाच्या शरीराचेंच तें सर्व बीज आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. तर त्यांतही अनेक जीव असून त्यांतील एकाद्या सूक्ष्म जीवाचेंच पुढें मनुष्यादि शरीर होतें, असें ह्मणणें भाग आहे. यास्तव सर्व रेत हें एका शरीराचें बीज होऊं शकत नाहीं. तस्मात् **विद्यारण्यांनीं** या श्लोकाच्या उत्तरार्धांत-पित्याचा स्वतःचा एक देह व त्याच्या शरीरांत पोसलेला रेतोरूप गर्भसंज्ञक दुसरा देह, असे दोन होतात,–असें जें ह्मटलें आहे तें त्यांच्या अज्ञानाचें द्योतक आहे. **विद्यारण्याचे** वेळीं शरीरासंबंधीं आजच्या इतकें स्पष्ट ज्ञान झालेलें नव्हतें. त्यामुळें त्यांनीं आपल्या कल्पनेनें हें असें कांहीं तरी लिहिलें आहे.

तर त्यावर आमचें एवढेंच सांगणें आहे कीं, विद्यारण्य किंवा श्रीशंकराचार्य सुद्धां, या रक्त-मांसाच्या मीमांसेविषयीं ह्मणजेच अस्थिर अनेकाकार अनात्म्याविषयीं जर अनभिज्ञ असले तर तें त्यांना भूषणच आहे. कारण अनात्मज्ञान व्हावें, अशी त्यांची आकांक्षाच नव्हती. त्यांनीं आपल्या ग्रंथांत प्रसंगविशेषीं अनात्म्याचा उल्लेख केला आहे; पण ' उपायः सोऽवताराय ' या न्यायानें त्याच्या द्वारा आत्मज्ञान व्हावें, ह्मणून केला आहे. प्रतिपाद्य विषय या दृष्टीनें अनात्मवर्णन केलेलें नाहीं. अर्थात् ज्याचा जो विषय नव्हे त्यानें त्याविषयीं अनभिज्ञ असणें, हा कांहीं मोठासा अपराध नव्हे. आधुनिक वैद्य तरी सर्वज्ञ कोठें आहेत?

विद्यारण्यांनीं श्रुति व श्रीशंकराचार्य यांच्या वचनानुसार केलेलें व्याख्यान चुकीचें आहे, असें गृहीत धरून वरील समाधान सांगितलें आहे. पण वस्तुतः तें चुकीचें नाहीं. कसें तें पहा. रेत, या शरीरगत धातूंत सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें जरी अनेक कृमि दिसले, तरी त्या सर्व धातूचा अधिष्ठाता जीव, त्या रेतापासून ज्याचें पुढें स्थूल शरीर व्हावयाचें आहे तो भोक्ता, त्यांत असतो. रेतांत दिसणारे अनेक जीव

हे निराळेच अनेक शरीरवान् आहेत. ह्मणजे ते निराळे भोक्ते आहेत. त्यांना उत्पन्न होणाऱ्या शरीरापासून सुख किंवा दुःख होत नाहीं. तर त्यांच्या स्वतःच्या शरीरांपासूनच तें होतें. अर्थात् पुढें त्या सर्वांच्या शरीरांचा मिळून होणारा जो एक देह त्याला 'मी' असें ह्मणणारा, त्याच्या योगानें सुखी किंवा दुःखी होणारा, त्याला नखशिखान्त जाणणारा क्षेत्रज्ञ अनेक कृमींच्या शरीरसमूहरूप रेतांतही असतो. पण रेतोन्तर्गत अंतःकरण व्यक्त झालेलें नसल्यामुळें त्याच्यामध्यें चैतन्य व्यक्त नसतें. तथापि तें बीजरूपानेंही नसतें, असें नाहीं. कारण तें जर नसतें तर रेतापासून होणारा विकास ह्मणजे शरीर हा परिणाम झाला नसता. जीवन कलेच्या अभावीं पदार्थांचें अस्तित्व टीकत नाहीं, त्याचा विनाश होतो, असा आमचा अबाधित अनुभव आहे. यास्तव रेतांतील अव्यक्त जीवनशक्ति (क्षेत्रज्ञ) सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें दिसत नाहीं. त्यांतील कृमि हे निराळेच शरीरी असून त्यांतील एकही बीजभूत रेताचा स्वामी नव्हे. याला दृष्टान्त आपल्याच शरीराचा घ्या. शरीरांतही सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें अनेक जीव आढळतात. पण त्या सर्वांहून त्या शरीरावर अभिमान ठेवणारा क्षेत्रज्ञ निराळाच असतो. तस्मात् श्रुतीचा अर्थ, आचार्यांचें भाष्य व श्रीविद्यारण्यांचें व्याख्यान यथार्थ आहे ४५.

असो; त्यानंतर—

स्त्रियां सिञ्चति तद्रेतस्तत्पुत्रोत्पादनं पितुः ।
पुत्ररूपेण तज्जन्म पितुराद्यं स्वयं कृतम् ॥ ४६ ॥

अन्वयः—तत् रेतः स्त्रियां सिञ्चति । तत् पितुः पुत्रोत्पादनम् । तत् पितुः पुत्ररूपेण आद्यं स्वयं कृतं जन्म अस्ति ।

अर्थ—तें रेत स्त्रीच्या ठिकाणीं सिंचितो. तेंच पित्याचें पुत्रोत्पादन होय. तें पित्याचें पुत्ररूपानें प्रथम व स्वतः केलेलें जन्म आहे.

विवरण—या श्लोकांत 'तद्यदा स्त्रियां सिञ्चत्यथैनज्जनयति तदस्य प्रथमं जन्म' एवढ्या श्रुतिवचनाचा अर्थ सांगितला आहे. पुरुषाच्या शरीरांत पुष्ट झालेलें तें रेत अग्नीच्या संपर्कानें पातळ झालेल्या तुपाप्रमाणें कामाग्नीनें पातळ होऊन हृदयांत येऊन राहतें. तशा प्रकारचें तें रेत पुरुष ऋतुसमयीं स्त्रीसमागम करून गर्भाशयांत जेव्हां सिंचितो, (गर्भाशयांत त्याचा सेक करतो) तेव्हां हा पुरुष दुसऱ्या जीवानें ज्यांत प्रवेश केला आहे अशा रेतोरूप शरीरास उत्पन्न करतो (प्रसवतो). रेतामध्यें असलेल्या जीवाचा तो पहिला जन्म होय. वर (पृष्ठ ९८) सांगितलेल्या तीन आवसथांतील पहिल्या पितृशरीररूप आवसथापासून झाल्यामुळें तो त्याचा प्रथम जन्म होय. कारण एवढा वेळ त्याची अभिव्यक्ति नव्हती. तो व्यक्त झालेला नव्हता. पण रेतःसेककालीं तो प्रथम व्यक्त होतो. ह्मणून त्याचा तो पहिला जन्म होय. आपल्या शरीरांतील त्या गर्भाला त्याहून अधिक पुष्ट करण्याचें सामर्थ्य ईश्वरानें पुरुषामध्यें ठेवलेलें नाहीं. त्यामुळें स्वेच्छेनेंच तो त्या आपल्या आत्म्याला भार्येच्या स्वाधीन करतो. अर्थात् भार्या ही पुरुषाच्या पुत्ररूप आत्म्याचें पोषण करणारी आहे ४६.

पुढें त्या रेताचा विकास कसा होतो तें सांगतात—

योषिद्योनिं प्रविश्यायं योषिद्गर्भे स्फुटी भवेत् ।
योषिद्वीर्येण पुष्टोऽसौ तद्देहेनैकतां व्रजेत् ॥ ४७ ॥

अन्वयः—अयं योषिद्योनिं प्रविश्य योषिद्गर्भे स्फुटी भवेत् । योषिद्वीर्येण पुष्टः असौ तद्देहेन एकतां व्रजेत् ।

अर्थ—हा संसारी जीव स्त्रीयोनींत प्रवेश करून तिच्या गर्भांत व्यक्त होतो. स्त्रीच्या वीर्यानें पुष्ट झालेला तो तिच्या देहाशीं एकता पावतो.

विवरण—स्त्रीच्या गर्भाशयांत रेताबरोबर प्रविष्ट झालेला जीव प्रतिदिवशीं परिणाम पावत स्थूलाकार होतो. वस्तुतः हा परिणाम

जीवाचा नसून रेतोरूप शरीराचा आहे. पण शरीर पुष्ट झाल्यानेंच तो पुष्ट होतो, असें सामान्य जन समजतात. त्या लौकिक समजुतीचाच येथें अनुवाद केला आहे. स्त्रीच्या शोणित या नांवाच्या सातव्या धातूंशीं संयोग पावून पूर्वोक्त पुरुषवीर्य उत्तरोत्तर पुष्ट होतें ४७.

पण अशा रीतीनें पुष्ट होणारें तें (वीर्य) त्या स्त्रीला एकाद्या ग्रंथीप्रमाणें किंवा शल्याप्रमाणें पीडा कशी देत नाहीं, अशी कोणाला शंका येऊं नये ह्मणून श्रुति ह्मणतेः–"तत्स्त्रिया आत्मभूयं गच्छति यथा स्वमङ्गं तथा" ह्मणजे तें रत स्त्रीच्या शरीरभावास प्राप्त होतें. जसें तिचें अंग, ह्मणजे इतर अवयव, त्याचप्रमाणें तें होतें. त्यामुळें, ह्मणजे स्त्री शरीराशीं एकता पावल्यामुळें तें तिला मारीत नाहीं; या श्लोकांत हेंच सांगतात––

अन्यथैनां स्त्रियं हन्याद्गुल्मव्याधिवदान्तरः ।
स्वाङ्गवन्न हिनस्त्येनां गर्भं रक्षति सा ततः ॥ ४८ ॥

अन्वयः—अन्यथा आन्तरः सः गुल्मव्याधिवत् एनां स्त्रियं हन्यात् । परंतु स्वाङ्गवत् एनां न हिनस्ति । ततः सा गर्भं रक्षति ॥

अर्थ—नाहींतर तो शरीरांतील गर्भ गुल्मव्याधीप्रमाणें त्या स्त्रीला मारता. परंतु स्वतःच्या (तिच्याच) अंगाप्रमाणें तो तिला मारीत नाहीं. त्यामुळें ती त्या गर्भाचें रक्षण करते.

विवरण—गर्भ तिच्या अंगाप्रमाणेंच अनुकूल होत असल्यामुळें तिला मारीत नाहीं आणि ह्मणूनच ती स्त्री तरी त्याला आपल्या पोटांत ठेवून घेते, नाहींतर पोटांत झालेल्या कृमींप्रमाणें औषधोपचार करून तिनें त्याचा नाश केला असता ४८.

त्या गर्भाच्या द्वारा भार्या व पति परस्परांवर कसे उपकार करूं शकतात, अथवा त्यांनीं परस्परांवर उपकार कसे करावे, तें सांगतात–

गर्भरूपं भर्तृदेहं यतः सा पालयत्यतः ।
सापि भर्त्रा पालनीया तदिष्टान्नादिवस्तुभिः ॥ ४९ ॥

अन्वयः—यतः सा गर्भरूपं भर्तृदेहं पालयति अतः भर्त्रा अपि सा तदिष्टान्नादिवस्तुभिः पालनीया ।

अर्थ—ज्याअर्थी ती स्त्री गर्भरूप पतीच्या देहाचें पालन करते, त्याअर्थी भर्त्यानेंही तिला इष्ट असलेल्या अन्नादि वस्तूंनीं तिचें पालन करावें.

विवरण—या श्लोकांत 'सास्यैतमात्मानमत्रगतं भावयति सा भाव-
यित्री भावयितव्या भवति।' एवढ्या मूळ श्रुतीचा अर्थ सांगितला आहे.
'**सा**' ती गर्भधारण करणारी स्त्री, '**अत्रगतं**'—आपल्या शरीरांत
प्रविष्ट झालेलें, '**अस्य**' रेताचा सेक करणाऱ्या पुरुषाच्या '**एनं आत्मानं**'
या पुत्ररूप आत्म्यास, '**भावयति**'—पाळते. त्या गर्भाला प्रतिकूल
असलेल्या अन्न-पान-आहार—विहार इत्यादिकांचा त्याग व अनुकूल अस-
लेल्या त्या सर्वांचा स्वीकार करणें, हेंच त्याचें परिपालन होय, आणि
ज्याअर्थी ती स्त्री गर्भाच्या परिपालनानें पुरुषाचीच '**भावयित्री**'—पालन
करणारी होते, त्याअर्थी पुरुषानेंही तिला आवडणारें, अतिशय प्रिय
वाटणारें अन्न, पान, वस्त्र, भूषण इत्यादि देऊन तिचें पालन करावें.
या श्रुतिवचनावरून पत्नीसंबंधी भर्त्याचें सर्वोत्तम कर्तव्य व
त्यांचें परस्पर उपकार्य—उपकारकत्व व्यक्त होतें. 'स्त्रिया गुलाम आहेत,'
अशी समजूत यावरून होत नाहीं; तर त्या आपल्यावर मोठा उपकार
करणाऱ्या आहेत, यास्तव आपणालाही त्यांच्यावर प्रत्युपकार करणें उचित
होय, असें विचार करण्याविषयीं ही श्रुति पुरुषाला सांगत आहे. आह्मां
वैदिकांच्या गृहस्थितीकडे जरी पाहिलें, तरी त्यांना आह्मी गुलामांसारखें
वागवितों, असें दिसत नाहीं. तर त्या आमच्या गृहलक्ष्मी आहेत, असें
समजतों. आमची सर्व प्रवृत्ति, सर्व उद्यम त्यांच्या संतोषाकरितां व त्यांच्या
संततीच्या हिताकरितां होत असतात. याविषयीं वाल्मीकिमुनींनीं रामा-

यणांत सीतेच्या तोंडीं 'मितं ददाति हि पिता मितं भ्रा भ्राता मितं सुतः। अमितस्य तु दातारं भर्तारं का न पूजयेत्॥' (अयो. कां. सर्ग ९. श्लोक ३०) असा एक सुंदर श्लोक घातला आहे. त्याचा अर्थ-माता, पिता, भ्राता इत्यादि दुसरे सर्व परिमित धनादि देणारे आहेत. तेव्हां अपरिमित सुख व धन देणाऱ्या पतीचा आदर कोणती भार्या नाहीं करणार!--असा आहे. स्त्रियांना अतिशय हीन, व अत्यंत परावलंबीच मानण्याकडे जर वैदिक-लोकांच्या मनाची स्वाभाविक प्रवृत्ति असती, तर असे उद्गार त्यांच्या ग्रंथांत आले नसते. मनु, याज्ञवल्क्य इत्यादि स्मृतिकारांनींही त्यांची मोठी योग्यता वर्णिली आहे. फार काय, पण **जाया** (संततीला प्रसवणारी) **भार्या** (पोषण करणारी), **पत्नी** (यज्ञांत पतीशीं संयुक्त होणारी) या नुस्त्या शब्दांकडे जरी पाहिलें तरी 'हिंदुलोक भार्यांना (स्त्रियांना) गुलामांप्रमाणें वागवितात' हें ह्मणणें अक्षरशः खोटें आहे, असें ठरतें. आतां जेथें स्त्री या पदार्थाचा भोग्य या दृष्टीनें विचार करण्याचा प्रसंग येतो तेथें मात्र आमचे शास्त्रकार त्यांच्याविषयीं अनादर व्यक्त करितात. त्यांची यथेच्छ निंदाही करितात. पण 'न हि निन्दा निन्दितुं प्रवर्तते किं तु विधेयं स्तोतुं' ह्मणजे शास्त्रीय निंदा ही वस्तुतः कोणाची निंदा करण्यास प्रवृत्त झालेली नसते; तर विधेयाची स्तुति करण्यास ती प्रवृत्त होते. कारण उघडच आहे कीं, शास्त्रही जर निंदा करण्यास प्रवृत्त झालें तर त्याला शास्त्र न ह्मणतां अशास्त्र ह्मणणेंच अधिक प्रशस्त होईल!! असो; तर या न्यायानें स्त्री हा पुरुषार्थाची राख-रांगोळी करणारा पदार्थ असून आजवर असंख्य मोठमोठे पुरुषार्थींही त्याच्या पायीं स्वार्थाला मुकलेले असल्यामुळें पुरुषाच्या मनांत त्या विषयाविषयीं विरक्ति उत्पन्न व्हावी ह्मणून स्त्रीनिंदा केलेली असते. कारण विषय दोषरहित आहे, रम्य आहे, असें जोंवर वाटत असतें, तोंवर त्याविषयीं वैराग्य उत्पन्न होत नाहीं. ह्मणूनच वर ४३ व्या श्लोकांत

' वैराग्यं दोषदर्शनात् ' ह्मणजे विषयांतील दोषांचें चिंतन केल्यानेंच त्यांविषयीं वैराग्य उत्पन्न होतें, असें सांगितलें आहे. पुरुषाची स्त्री, पुत्र व धन यांच्याविषयीं जेवढी आसक्ति असते तेवढी आणखी दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूविषयीं नसते. स्त्रीच्या अपेक्षेनें पुत्र व धनही तुच्छ होतें. कारण धन मुख्यतः स्त्रीकरितांच हवें असतें आणि पुत्रही स्त्रीकरितांच अथवा स्त्रीमुळें होतो. अर्थात् स्त्री हा सर्व विषयांत प्रधान विषय आहे. विषय ह्मणजे पुरुषाला बद्ध करणारा, परतंत्र करणारा, पुरुषार्थाला विरोध करणारा पदार्थ. स्त्री पुरुषाच्या सर्व स्वतंत्र प्रवृत्तीला प्रतिबंध करणारी आहे. विवाहित पुरुषाला व्यवहारांत जितक्या अडचणी येतात, तितक्या अविवाहिताला येत नाहींत. अविवाहिताला जितका मोकळेपणा वाटतो तितका विवाहिताला वाटत नाहीं. स्त्रीसंसर्गानेंच पुरुषाचें ओज-बल इत्यादि क्षीण होतें. यास्तव स्त्री हा पदार्थ सृष्टींतील एक मनुष्यप्राणी, या दृष्टीनें इतर प्राण्यांप्रमाणेंच जरी निंद्य नसला तरी तो भोग्यविषय या दृष्टीनें निंद्य आहे; ह्मणूनच शास्त्रांत प्रसंगविशेषीं त्याची निंदा केलेली आढळते.

आतां जे विषयासक्त असून विषयोपभोग हीच आपली इतिकर्तव्यता आहे, असें समजतात, त्यांना शास्त्रांतील वरील उद्देशानें केलेली निंदाही ऐकून मोठा कोप येतो, हें आह्मांला माहीत आहे. परंतु त्याला कांहीं उपाय नाहीं. तो केवळ स्वभावदोष आहे. कारण वस्तु उपयोगावरून स्तुत्य किंवा निंद्य होते. अग्नि हा पदार्थ षड्रस अन्न शिजवून देत असल्यामुळें जरी स्तुत्य असला, तरी जेव्हां तो अंगावरील वस्त्रांना जाळूं लागतो, तेव्हां निंद्य झाल्यावांचून रहात नाहीं, एवढें एकच उदाहरण लक्ष्यांत ठेवलें ह्मणजे पुरें आहे. सारांश, भोग्य या दृष्टीनें स्त्री हा पदार्थ पुरुषाचा जरी शत्रु असला तरी तो संतति-पोषणादि कार्यांवरून फार मोठा उपकारक आहे. यास्तव त्याच्यावर प्रत्युपकार

करणें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय, व तें त्यानें अवश्य करावें, असें श्रुतिही सांगते. श्रीमत्-**आचार्यचरण** व **विद्यारण्यमुनिही** त्याचाच अनुवाद करीत आहेत आणि आह्मीही तेंच ह्मणतों. अर्थात् हिंदु त्यांना गुलामांप्रमाणें वागवितात, हें ह्मणणें अनुभवादि सर्व प्रमाणांच्या विरुद्ध व ह्मणूनच असत्य आहे.

वरील श्रुतिवचनाचा अर्थ सांगितल्यावर भाष्यकार आचार्यांनीं ' न ह्युपकारप्रत्युपकारमन्तरेण लोके कस्यचित्केनचित्संबन्ध उपपद्यते ' असा एक नियम सांगितला आहे. त्या वाक्याचा अर्थ असा—या सृष्टींत उपकार व प्रत्युपकार यांवांचून कोणाचा कोणाशीं संबंध होणें उपपन्न (युक्त) नाहीं. ज्याच्यावर उपकार करावयाचा तो उपकार्य होय. हें भाष्यकारांचें ह्मणणें अगदीं खरें आहे. इतर वस्तूंना तर हा नियम लागू आहेच. पण स्त्री व पुरुष यांना तो विशेषतः लागू आहे. कारण उपकारक-उपकार्यभावावांचून एकाच्या घरीं उत्पन्न झालेली व वाढलेली स्त्री दुसऱ्याच्या घरीं येऊन व हें माझें घर आहे, असें समजून त्यांतील पति, सासू, श्वशुर, नणंदा, दीर इत्यादिकांवर अनन्य प्रेम करील, हें शक्य नाहीं. सुनांना छळणाऱ्या कांहीं सास्वा, व इतर सासरचीं माणसें यांनीं आचार्यांचें हें वचन आपल्या मनांत अक्षय ठेवावें, अशी आमची त्यांना हात जोडून प्रार्थना आहे. कांहीं व्यक्तींच्या अपराधामुळें सर्व जातीला कलंक लागतो; हें विसरतां कामा नये ४९.

माता व पिता हीं दोन्हीं पुत्रावर उपकार करणारीं आहेत, असें आतां सांगतात—

गर्भो विण्मूत्रयोः स्थित्वा दशमे मासि जायते ।
पिता स्वात्मधिया पुत्रं संस्करोति यथाविधि ॥ ५० ॥

अन्वयः—गर्भः विण्मूत्रयोः स्थित्वा दशमे मासि जायते । पिता पुत्रं स्वात्मधिया यथाविधि संस्करोति ॥

अर्थ—गर्भ विष्ठा व मूत्र यांमध्यें स्थित होऊन दहाव्या महिन्यांत उत्पन्न होतो. पिता त्या पुत्राला हा माझाच आत्मा आहे अशा बुद्धीनें यथाशास्त्र संस्कार करतो.

विवरण— ' तं स्त्री गर्भं बिभर्ति....संतता हीमे लोकाः ' या मूळ उपनिषद्वाक्याचा अर्थ या श्लोकांत आणला आहे. स्त्री त्या गर्भाला धारण करते. ह्मणजे माता त्या पुत्ररूप गर्भाला अतिशय आयास सहन करून नऊ किंवा दहा महिने आपल्या उदरांत धारण करते. हे मातेचे उपकार पुत्रानें अवश्य मानावेत, असें सुज्ञ ह्मणतात. कांहीं प्राकृत ' आईनें गर्भावस्थेंत आपलें धारण केलें, हे उपकार नव्हेत. कारण ईश्वराची तशी नियतिच असल्यामुळें तिचें तें स्वाभाविक व अपरिहार्य कर्तव्य आहे. तेव्हां नऊ महिने पोटांत धारण करणें, यांत विशेष कांहींच नाहीं, ' असें ह्मणतात. पण तें त्यांच्या मनुष्यत्वास शोभत नाहीं. कारण गर्भधारणा हा स्त्रीधर्म जरी असला तरी विचारी मनुष्यानें त्याच्याकडे दुर्लक्ष्य करणें उचित नव्हे. पक्ष्यादिकांमध्येंही उपकार करणाऱ्याविषयीं कृतज्ञता आढळते. कुत्रें हा प्राणीच ह्याविषयीं दृष्टान्त आहे. पशूंची स्मरणशक्ति मनुष्यांइतकी तीव्र व जाग्रत् नसते. त्यांच्या ठिकाणीं विचारही फारसा नसतो. ह्मणून त्यांच्या अज्ञदशेंत त्यांच्या आयांनीं केलेले उपकार त्यांना आठवत नाहींत. पण मनुष्याला ते आठवणें किंवा इतर गर्भवतींकडे पाहून आपल्या आईलाही आपल्याकरितां असेच कष्ट झाले असतील, असें अनुमान करितां येणें शक्य आहे. तो व्यवहारांत एकादा साधारण उपकार करणाराचेही ते स्मरतो, त्याच्याविषयीं कृतज्ञता दाखवितो. यास्तव ' तो स्त्रीधर्म आहे ' या एवढयाच निमित्तानें, एवढ्याच संबंधीवर अति मूढ व असमर्थ दशेंत नऊ महिने उदरांत धारण व पोषण करणाऱ्या, प्रसूतिसमयीं वेदनांनीं व्याकुळ होणाऱ्या, व जन्मानंतरही प्रेमानें वाढ-

विणाऱ्या आईविषयीं आदर न बाळगणें सुज्ञ माणसाला अगदीं अयोग्य होय.

गर्भ दहा महिने विष्ठा व मूत्र यांमध्यें राहतो, असें **विद्यारणांनीं** ह्मटलें आहे; पण ' आधुनिक शोधांप्रमाणें गर्भाशयाशीं विष्ठा व मूत्र यांचा कांहीं संबंध नाहीं, असें ठरलें आहे; मूत्राशय व विष्ठाशय अगदीं पृथक् आहेत, हें प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध आहे. तेव्हां ' गर्भ विष्ठेंत राहतो ' हें ह्मणणें खरें नव्हे असें कोणी ह्मणतील. परंतु त्याविषयीं आमचें एवढेंच सांगणें आहे कीं, गर्भाशयांत साक्षात् विष्ठा व मूत्र नाहीं, हें आह्मांलाही मान्य आहे; पण विष्ठाशय व मूत्राशय यांच्यामध्यें गर्भाशय असल्यामुळें, निदान त्याचें द्वार त्यांच्यामध्यें असल्यामुळें ' विष्ठा व मूत्र यांच्यामध्यें राहून ' असें ह्मणणें कांहीं फारसें वावगें नाहीं. त्या अमंगल पदार्थांचा परंपरासंबंध गर्भाशयाशीं असतो, याविषयीं कोणाचाही मतभेद होणार नाहीं. स्वतः गर्भाशयांतही कांहीं कमी मळ नसतो! यास्तव त्या मलिनतेचेंच ग्रहण करून जन्माविषयीं वैराग्य उत्पन्न व्हावें ह्मणून स्वामींनीं येथें ' विण्मूत्रयोः स्थित्वा ' असें ह्मटलें आहे. ' दहाव्या महिन्यांत ' हा सामान्य काल सांगितला आहे. ह्मणूनच 'नवव्या किंवा दहाव्या ' असें आम्हीं या श्लोकाच्या विवरणाच्या आरंभीं ह्मटलें आहे. नंतर तो पिता प्रसूतीच्या पूर्वींच प्राप्त झालेल्या कुमाराचें प्रसूतीच्या नंतर अधिकच पोषण करतो. ह्मणजे शास्त्रीय जातकर्मादिकांच्या योगानें संस्कार करतो. पुत्र उत्पन्न होतांच (तत्काल) जातकर्म करतो.

संस्कारांविषयीं लौकिक प्रमाण कांहीं नाहीं. त्यामुळें शास्त्रीय विधींस न मानणाऱ्या लोकांच्या मनांत त्यांच्या कर्तव्याविषयीं शंका येते. ते असे आक्षेप घेतात—जातकर्मादि स्मार्त संस्कार करण्याचें प्रयोजन काय ? ते न केल्यास काय होतें ? जगांत संस्कार न करणारेच लोक पुष्कळ असून ते करणारे थोडे आहेत. फार काय पण या हिंदुस्थानांतही

थोड्याशा ब्राह्मणांत मात्र ते रूढ आहेत. काश्मीर, पंजाब, सिंध, मार-वाड, वायव्यप्रांत, बंगालचा बराचसा भाग, ओडिसा, इत्यादि भागांत राहणाऱ्या ब्राह्मणांतही हे शास्त्रीय संस्कार रूढ नाहींत. गुजराथ, दक्षण, कर्नाटक, द्रविड, व मद्रास इलाखा आणि मध्यप्रांत इत्यादि देशांतील द्राविड ब्राह्मणांमध्यें ते नाममात्र (केवल अंधपरंपरेनें) चालू आहेत. त्यांतल्या त्यांत आधुनिक सुशिक्षणानें त्या व्यर्थ विधींचा बराच संकोच करण्यास आरंभ केला, ही एक मोठी समाधानाचीच गोष्ट होय. कारण असल्या खर्चाच्या व व्यर्थ बाबी जितक्या कमी होतील तितकें चांगलेंच. त्यांची जर अन्नासारखी किंवा निदान भाषाज्ञानाइतकी तरी आव-श्यकता असती, तर पृथ्वीवरील सर्व लोकांनीं त्यांचा अंगीकार केला असता. कारण आपल्या मुलाला दूध, भात, पोळी इत्यादि अन्न देत नाहींत; अशीं आईबापेंच या जगांत दुर्लभ आहेत. मनुष्यमात्र आपल्या अपत्यांना आपली भाषाही शिकविण्याचा यत्न करतो. पण जातकर्मादि संस्कार कांहीं अंधश्रद्ध किंवा आग्रहानें परंपरेला चिकटून राहणाऱ्या ब्राह्मणांवांचून कोणी करीत नाहींत. तस्मात् स्मार्त संस्कार व्यर्थ आहेत. आधुनिक विद्वान् त्याकरितांच त्यांना फारसें महत्त्व देत नाहींत; इत्यादि.

त्यांचें समाधान असें–"कांहीं थोड्या ब्राह्मणांवांचून संस्कार कोणी करीत नाहींत" हें ह्मणणें चूकीचें आहे. मनुष्यमात्र उत्पन्न झालेल्या आपल्या अपत्याला संस्कार करतो. फार काय पण पशुही आपल्या बालकांचें संस्करण करितात. गाय व्याली कीं गोप (तिचा धनी, पालक) वासरूं तिच्या पुढें ठेवतो, व ती त्याला चाटून स्वच्छ करते. हा संस्कारच आहे. कारण संस्कार या शब्दांत 'सम्' हा उपसर्ग व 'कृ' हा धातु असून 'संपरिभ्यां करोतौ भूषणे' (पाणि. अष्टाध्या. अ ६ पा. १, सूत्र १३७) या सूत्रानें भूषण याअर्थीं 'संस्कृ' असें सर्व धातुरूप होऊन त्यापासून 'संस्कार' ह्मणजे भूषण करणारा हा

शब्द झाला आहे. गायीनें वासराला चाटल्यानंतर तें पहिल्यापेक्षां अधिक चांगलें दिसतें. यास्तव तो संस्कारच आहे. जवळ जवळ बसलेल्या गायीही बायकांनीं जशा एकमेकींच्या वेण्या घालाव्या त्याप्रमाणें एकमेकींस चाटून अंगावरील केंस सारखे बसवितात व त्यामुळें ते चांगले तुळतुळीत दिसतात, हें बहुतेक घरंदाज लोकांना माहीत आहे. मांजरें रिकामपणीं ह्मणजे लोकांची नजर चुकवून दूध, दहीं, भात, भाकरी, पोळी इत्यादि खाल्यावर कोठें तरी मागच्या पायांवर बसून आपल्या अंगाचें शोधन करीत असल्याचें आढळतें. तोही संस्कारच होय.

मनुष्यमात्र मुलाला न्हाऊं घालणें, त्याचे केंस विंचरणें, डोळ्यांत काजळ घालणें, अंगांत सुंदर वस्त्रें घालणें, डोक्यावर टोपी ठेवणें, इत्यादि संस्कार करतो. अर्थात् लौकिक संस्करण प्राणिमात्रसाधारण आहे. पक्षीही पाण्यांत स्नान करून चोंचीनें केंस विंचरीत असतो, असें दिसतें. अर्थात् संस्कार ह्मणजे भूषित करणें. तें सर्व प्राण्यांना लागू आहे. त्याचे प्रकार निरनिराळे असतील. पण निदान मनुष्ययोनींत उत्पन्न झालेल्या जीवाला संस्कार अवश्य आहेत, एवढें कबूल करणें भाग आहे.

आमच्या शास्त्रकारांनीं त्यांनाच शास्त्रीय रूप दिलें आहे. कारण वैदिक विचारपरंपरेंत लौकिक–स्वभावप्राप्त कर्मालाही शास्त्रीय आचरणाशीं मिळवून त्याला ऐहिक व पारलौकिक फलाला पात्र करण्याचा यत्न केलेला आढळतो. उदाहरणार्थ–भोजन हें स्वभावप्राप्त कर्मच आपण घेऊं या. अन्नावांचून कोणत्याही (चर व अचर) प्राण्याची स्थिति संभवत नाहीं. यास्तव अन्नभक्षण (भोजन) स्वाभाविक आहे. त्यामुळें प्रत्येक प्राणी अन्न खातो व देह जिवंत ठेवतो.

ईश्वराच्या नियतीप्रमाणें भूलोकांतील एका मनुष्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही विशेष विचार करण्याचें सामर्थ्य नसतें. त्यामुळें पश्वादि अधम योनींतील जीव आहारादि स्वभावप्राप्त कर्म (चेष्टा, क्रिया, प्रवृत्ति)

करून काल घालवितात; आपलें आयुष्य व्यतीत करतात. पण माणसाला विचारसामर्थ्य असल्यामुळें तो स्वभावप्राप्त कर्मांनींच संतुष्ट होत नाहीं, तर आपल्या संस्कारानुसार लौकिक किंवा पारलौकिक हित करून घेण्याचाही यत्न करतो. निदान आपलें सर्व प्रकारें हित व्हावें, एवढी तरी त्याची इच्छा असते. ती अंशतःही पूर्ण होणें अर्थात्च त्याच्या यत्नावर अवलंबून असणार, हें उघड आहे. कारण या सृष्टींत प्रत्येक फल हा यत्नाचा परिणाम आहे, असा अनुभव येतो. फलाचे शुभ व अशुभ असे दोन प्रकार आहेत. जें फळ प्राण्यांना आवडतें, त्यांना प्राप्त व्हावें असें वाटतें, तें शुभ फळ व जें आवडत नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर नकोसें वाटतें, ज्याच्याविषयीं द्वेष वाटतो, तें अशुभ फळ होय. सुख प्रत्येकाला हवें असतें व दुःख नकोसें होतें. यास्तव सुखच अनुकूल वाटणारें असून दुःख प्रतिकूल वाटणारें आहे. अर्थात् सुख व दुःख हींच क्रमानें शुभ व अशुभ फळें आहेत आणि तीं चांगल्या-पुण्य आचरणानें व वाईट-पाप आचरणानें प्राप्त होतात. चांगलें आचरण कोणतें व वाईट आचरण कोणतें, याचा निर्णय मुख्यतः शास्त्रावरून होतो. परोपकार हें पुण्य आहे, व परपीडा हें पाप आहे, असें जरी पुण्य-पापांचें सामान्य लक्षण कोणालाही सांगतां येत असलें तरी परोपकारच पुण्य कां? तेंही पाप कां नव्हे? हें शास्त्रावांचून कळत नाहीं. कारण पुष्कळ वेळां परोपकारही तो ज्याच्यावर करावयाचा त्याला दुःखावह होतो व परपीडाही कांहीं प्रसंगीं सुखकर होते. त्यामुळें परोपकारादिकांचें रूप निश्चित नाहीं. यास्तव शेवटीं शास्त्रावरच भार टाकून पुण्य व पाप यांच्या स्वरूपाचा निश्चय करावा लागतो.

शास्त्रांत सात्त्विक कर्माला पुण्यकर्म, राजस कर्माला पापकर्म व तामस कर्माला व्यर्थ आयुःक्षय म्हटलें आहे. सात्त्विक कर्म केवळ परोपकाररूपच नव्हे तर सर्व भूतांना हितावहही असतें. वैदिक स्मृतिकार शिष्टांनीं

याच धोरणानें आचार ठरविलेले आहेत. सर्व सात्त्विक कर्मांत परमेश्वराचें ध्येय असणें, प्रत्येक कर्म करतांना त्या जगन्नियन्त्याकडे चित्त लागणें, हें प्रधान सात्त्विक कर्म आहे. ह्मणूनच श्रीगीतेंतही 'तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः । प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनां' (अ. १७ श्लोक २४) असें ह्मटलें आहे. त्याचा अर्थ–ज्याअर्थीं 'ओं' हा ब्रह्माचा निर्देश (नांव) आहे. त्याअर्थीं त्याचा उच्चार करूनच वेद-वेत्त्यांच्या शास्त्रोक्त यज्ञ–दान–तपोरूप क्रिया प्रवृत्त होतात,–असा आहे. वैदिकांच्या सर्व क्रिया (स्वभावप्राप्त भोजनादि अवश्य क्रियाही) इतर प्राण्यांच्या त्या त्या क्रियांप्रमाणें केवल देहादिकांच्या निर्वाहार्थच न होतां परमेश्वरप्रीत्यर्थही त्यांचा उपयोग व्हावा, ह्मणजे त्या केवल स्वार्थ न होतां, केवल ऐहिक फलदायीच न होतां, परार्थ, पारलौकिक फलदायकही व्हाव्या ह्मणून स्वभावप्राप्त अशाही त्यांना शास्त्रकारांनीं पारमार्थिक रूप दिलेलें आढळतें.

भोजनाचें तृप्ति, क्षुधानिवृत्ति, हें प्रत्यक्ष फळ आहे. पण त्या तेवढ्या फलानेंच तृप्त न होतां पुढें षड्रसांनीं भरलेलें ताट वाढून आणून ठेवलें असतांही अगोदर तें भावनेनें ईश्वरार्पण करून स्थिर फल संपादन करण्याची युक्ति वैदिकच जाणतात. स्वभावप्राप्त कर्मांच्या आरंभींही अस्वाभाविक ईश्वरोपासनेची संधि साधावयास वैदिक आचार्यांवांचून दुसऱ्या कोणींही आपल्या अनुचरांस सांगितलेलें नाहीं. स्नान, संध्या, सूर्याला नमस्कार घालणें, अन्नसंस्कार, वैश्वदेव, इत्यादि हीं आमच्या वरील उपपादनाचीं प्रत्यक्ष उदाहरणें आहेत. इतर लोक शरीराचा शीण जावा, किंवा त्यावर बसलेला मळ धुतला जावा, ह्मणून केव्हां तरी स्नान करितात. पण वैदिक संध्यावंदनादि ईश्वरोपासनात्मक कर्में करण्याचा अधिकार, माझें शरीर स्नानानें शुचि झालें आहे, या भावनेनें यावा, ह्मणून नित्य प्रातःस्नानच करतात. आतां स्नानानें

बाह्य शरीराची शुद्धि, हें प्रत्यक्ष फळ मिळतें, हें खरें; पण वैदिक केवळ कांहीं वेळ टिकणारें लौकिक फळ, हें मुख्य फळच समजत नाहींत; तर तें आनुषंगिक फळ असून प्रत्येक कर्म ईश्वरप्रीत्यर्थ करणें, त्याच्या योगानें ईशप्रसादासारख्या अधिक फळाला स्वतःला पात्र करणें, यांत आपलें कौशल समजतात.

श्रीगीतेंत भगवानांनीं 'योगः कर्मसु कौशलं' असें जें ह्मटलें आहे, त्याचा तरी मथितार्थ हाच होय. स्वभावप्राप्त कर्में करीत असतांनाही ईश्वरभावनेनें त्यांना अस्वाभाविक बनविणें, हें कौशल नव्हे तर काय? व्यवहारांतही खऱ्या पेरूसारखा लांकडाचा पेरु जो करतो, त्यालाच कुशल ह्मणतात. स्वतः स्त्री नसतांना स्त्रीप्रमाणें नटणाऱ्या नटाला कुशल ह्मणतात. त्याच न्यायानें वस्तुतः परमेश्वराकरितां कर्में करीत नसतांना, तीं देहाच्या निर्वाहाकरितां किंवा मनाचीं उत्सुकता शांत करण्याकरितांच करीत असतांना आपल्या शुद्ध भावनेनें परमेश्वरार्थ होतील असें करणें, हें कौशल आहे.

आह्मां वैदिकांचें सर्व लौकिक आचारण या एका समजुतीवर ठरविलेलें आहे. ह्मणूनच **श्रीशंकराचार्यांनीं**ही—'यद्यत्कर्म करोमि तत्तदखिलं शम्भो तवाराधनं' ह्मणजे हे शंभो, मी जें जें कर्म करतों तें तें सर्व तुझें आराधन आहे, असें एका स्तोत्रांत ह्मटलें आहे. स्नानाचे वेळीं नळाचें पाणी अंगावर घेत असतांना गंगेचें स्मरण करण्यांतही 'उच्च भावना' हाच एक उद्देश. पोट भरण्यासाठीं अन्न शिजविलेलें असतांनाही त्याचा प्रथम देव, पितर, अतिथि, चांडाल-वायसापर्यंत भूतें—यांच्याकडे विनियोग करून तें 'प्राणाय स्वाहा' इत्यादि आहुतिदानपूर्वक उदरांत सांठविण्याचा प्रकार, केवल पोट भरणें, एवढाच वैदिकांचा उद्देश असता तर रूढ झाला नसता. श्रीगीतेंत तिसऱ्या अध्यायांत नित्य पंच महा यज्ञ न करितां अन्न खाणाराला 'पाप खाणारा'

असें ह्मणून पुढें चवथ्या अध्यायांत ' एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ' असें जें ह्मटलें आहे, त्याचें रहस्य आह्मीं वर सांगितलेल्यापेक्षां कांहीं निराळें आहे, असें कोणी तरी ह्मणूं शकेल का?

हाच न्याय वरील जातकर्मादि संस्कारांनाही लागू आहे. जातकर्म वैदिकांच्या विशेष पद्धतीनें व धार्मिक समजुतीनें ह्मणजेच ईश्वरार्पण बुद्धीनें जरी प्रायः इतर कोणीं करीत नसलें, तरी तें देहस्थितीला आवश्यक व व्यवहारोपयोगीं आहे, ह्मणून तरी मनुष्यमात्र करतो. वैदिक लोक त्याच स्वभावप्राप्त कृत्याला भावनेनें ईश्वरप्रीत्यर्थ करितात. ज्यांच्यामध्यें नामकरण हा विधि होत नाहीं, अशा मानवजाती सृष्टींत कितीशा आहेत? आणि जर कांहीं असल्या तर त्या पशूंहून कितीशा सुधारलेल्या असण्याचा संभव आहे? ह्मणजे मुलाचें नांव ठेवणें, ही चाल सर्व सुधारलेल्या मानवांत आहे, वैदिकांनीं त्याच व्यवहारोपयोगी चालीला धर्माचें स्वरूप देऊन शास्त्रीय संस्कार बनविलें. दुसरे सर्व संस्कारही अशाच रीतीनें रूढ झाले आहेत. तस्मात् संस्कार करण्याविषयीं लौकिक प्रमाण नाहीं, हें ह्मणणें फारसें रमणीय नाहीं.

आतां शास्त्रीय पद्धतीनें ते कोणी फारसे करीत नाहींत, हा शास्त्राचा किंवा जे संस्कार करितात त्यांचा अपराध नव्हे. लौकिक कर्म लौकिकाकरितांच करणाराला फळही लौकिकच मिळणार, हें निराळें सांगावयास नकोच. भावना आपल्या अनुरूप फळ देऊं शकते कीं नाहीं, हा एक मोठा वादग्रस्त प्रश्न आहे. पण त्याचा विचार आह्मी पुढें करूं.

असो; पित्यानें पुत्राला केलेला जो हा जातकर्म संस्कार तो स्वतः पित्याच्या कोणत्या उपयोगाचा आहे? ह्मणजे स्वतः पित्याला त्याचा कितीसा उपयोग होतो, तें ' स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव

तद्भावयति ' या श्रुतिवाक्यांत सांगितलें आहे. पुत्राचा संस्कार ह्मणून जो केला जातो तो वस्तुतः पित्याचाच संस्कार असतो. कारण पुत्र हा पित्याच्या देहरूपच असतो. ह्मणूनच ' पति गर्भरूप होऊन आपल्या पत्नीचे ठिकाणीं प्रवेश करतो, आणि तिच्यामध्यें पुनः नवा होऊन दहाव्या महिन्यांत जन्म घेतो, ' असें ह्मटलें आहे. श्रुतींतही पुत्र हा आत्माच आहे ' असें ह्मटलें आहे.

येथें अशी एक शंका येते कीं, जातकर्म, नामकरण, अन्नप्राशन, चूडा, उपनयन इत्यादि संस्कारांच्या योगानें पुरुष पूर्वींच संस्कृत झालेला असतो. मग असें असतांना आत्म्यालाच पुत्ररूपानें उत्पन्न करून त्याचे पुनःसंस्कार करण्याचें कारण काय? तर त्याचें उत्तर असे आहे कीं, या लोकांच्या अविच्छेदाकरितां ह्मणजे लोकांची संतति, पुत्र–पौत्रपरंपरा विच्छिन्न होऊं नये, तुटूं नये, ह्मणून पिता संस्कृत पुत्राला निर्माण करतो. कारण कोणीच जर पुत्रोत्पादनादि न केलें, तर हा लोक क्षीण होईल. पण तेंच, पित्यानें पुत्रोत्पादन, त्याचें संस्करण इत्यादि करणें, त्या पुत्रानेंही आपल्या पुत्राचें उत्पादनादि करणें, इत्यादि कर्मांची परंपरा कायम ठेवल्यास लोकांचीही परंपरा तुटणार नाहीं. नाहींतर ती तुटेल. ह्मणजे संस्कारांच्या अवश्य कर्तव्यतेमुळें प्रत्येक वैदिकाला आश्रमांची व आश्रमधर्मांची आवश्यकता भासते. आश्रमधर्मांत पुत्रोत्पादनादिकांचीही गणना केलेली आहे. त्यामुळें प्रजासंतति तुटण्याची फारशी भीति नसते. परंतु तो धर्म आहे, आणि त्यामुळेंच तो न आचरिल्यास प्रत्यवाय लागेल, अशी समजूत नसल्यास प्रत्येक वंशांत सर्वच पुरुष कामी निपजण्याचा संभव नसल्यामुळें वंशाचा विच्छेद होणें, फारसें अशक्य नाहीं. यास्तव प्रजाविच्छेद होऊं नये ह्मणून पुत्रोत्पादनादि अवश्य आहे. पुत्रोत्पादनाकरितांच स्त्री; केवल पशुकर्माकरितां नव्हे आणि त्या करितांच

विवाहादिकांविषयीं विशेष निर्बन्ध. विधवाविवाहादिकांविषयीं धर्मशास्त्र जें इतकें निष्ठुर झालेलें दिसतें, तें याच एका कारणानें. केवल ग्राम्य अथवा केवळ व्यावहारिक प्रवृत्ति, हा वेद व धर्मशास्त्र यांचा विषयच नव्हे. कारण ती स्वभावप्राप्त असल्यामुळें तिच्याकरितां वेद किंवा शास्त्रच नको. स्वभावप्राप्त अशाही तिला अस्वाभाविक करावयाचें झाल्यास मात्र वेद-शास्त्रांची गरज आहे. प्रजेचा विच्छेद होऊं नये, अशी ईश्वराची इच्छा असणें साहजिक आहे. कारण ती जर नसती तर ही सृष्टि त्यानें अशा संतानरूपानें (परंपरारूपानें) निर्मिलीच नसती. पण सृष्टींतील प्रत्येक पदार्थ एकापासून दुसरा या नियमानेंच उत्पन्न होत असतो, असें दिसतें. तो अकस्मात् (मूळावांचून, कारणावांचून) होत असल्याचें आढळत नाहीं. यास्तव प्रत्येक पदार्थापासून तसलाच, त्याच जातीचा दुसरा पदार्थ व्हावा हें ईश्वराला इष्ट आहे, असें अनुमान होतें. अर्थात् संतानाचा (परंपरेचा) विच्छेद होणार नाहीं, असें आचरण करणें ह्मणजे त्या परमात्म्याला इष्ट असलेलें कर्म करणेंच होय. एकाद्या सामान्य प्राण्यालाही इष्ट असलेलें कार्य केलें असतां तो किती प्रसन्न होतो, याचा अनुभव प्रत्येकाला आहेच. तेव्हां जगाच्या कर्त्याला इष्ट असलेलें कार्य त्याच्याच शास्त्ररूपी नियमानुसार केल्यास तोही प्रसन्न होणें साहजिक आहे.

पण यावर कोणी असें ह्मणेल कीं, परमेश्वरालाच जर संतानाचा विच्छेद होऊं नये असें वाटत असलें, तर तो आपणच त्याला कांहीं उपाय योजील, व तो त्यानें योजलाही आहे. कारण वेद व शास्त्रें यांची ज्यांना ओळखही नाहीं असे वृक्ष, वेली, पक्षी, पशु, इत्यादि प्राणीही संततीचा विच्छेद होऊं नये ह्मणून अंकुर, पोरें व वासरें यांच्या उत्पत्त्यर्थ स्वभावतःच प्रवृत्त होतात. आतां त्यांच्यामध्यें विचारशक्तिच नसल्यामुळें आमच्या या स्वाभाविक कर्मानें आमचा वंश

वाटेल, या आशेनें ते ती (प्रवृत्ति) करीत नाहींत, हें खरें; तथापि ईश्वराच्या नियतीनें ती होते, हें निर्विवाद आहे. अशी नियति ठरविणें, हाच ईश्वरकृत उपाय होय. अर्थात् मनुष्याची संततिही इतर प्राण्यांच्या संततीप्रमाणें त्यांच्या–पुत्रोत्पत्तीकरितां अवश्य असलेल्या स्वाभाविक–प्रवृत्तीनेंच अविच्छिन्न राहील. त्याकरितां संस्कारादिकर्मपरंपरेची कांहीं आवश्यकता नाहीं.

याचें समाधान असें–ईश्वराच्या नियतीनेंच प्रजेच्या संतानाचा विच्छेद होणार नाहीं, पश्वादि इतर प्राणीही त्या नियतीच्या अनुरोधानेंच प्रजेची उत्पत्ति करितात, व त्यामुळें त्यांच्या वंशाचा क्षयही कधीं होत नाहीं, आणि त्याच न्यायानें मनुष्याच्या वंशाचाही संस्कारादिकांच्या अभावीं क्षय होईल, ही भीति बाळगावयास नको. कारण मनुष्यही स्वाभाविकपणेंच प्रजोत्पत्तीला अनुकूल असलेल्या पशुकर्मांत प्रवृत्त होईल, हें खरें; पण मनुष्य व पशु, पक्षी इत्यादि यांच्यामध्यें जें मोठें अंतर आहे, त्यावरून मनुष्याला संस्कारादि कर्मांच्या परंपरेची संतानाचा विच्छेद होऊं नये ह्मणून आवश्यकता आहे, असें ठरतें. मनुष्यामध्यें विचार करण्याचें सामर्थ्य असणें व पश्वादिकांत तें नसणें, हेंच त्यांतील मुख्य अंतर आहे. पश्वादिकांना विचारशक्ति नसल्यामुळें व त्यांचें स्मरणही मर्यादित असल्यामुळें मी अमक्याचा पुत्र, अमक्याचा पौत्र (नातु), माझें अमुक गोत्र, ही माझी भार्या, ही परस्त्री, हा माझा पुत्र, हा नातु, ही कन्या इत्यादि भावना नसते. तथापि त्यांची संततिही विच्छिन्न होऊं नये, असें ईश्वराला वाटतें. कारण सृष्ट पदार्थांच्या संततीचा विच्छेद होणें, ह्मणजे सृष्टीचाच क्षय होणें आहे, आणि तो झाल्यावर ईश्वराचें ईश्वरत्व तरी कोठून राहणार? कारण ज्याचें ईशन (शासन, रक्षणादि) करावयाचें, तेंच जर नाहीं, तर ईश्वराचीही आवश्यकता नाहीं. ह्मणजे ईशितव्याच्या अभावीं ईशित्याचाही अभाव होतो. ह्मणून ईश्वरानें त्या अज्ञ–विचारशून्य योनीं-

तील जीवांस स्वाभाविक धर्मानेंच स्वतःला इष्ट असलेल्या कर्मांत प्रवृत्त केलें आहे. पण मनुष्याची स्थिति तशी नाहीं. त्याला हजारों वर्षांच्या मागच्या गोष्टी आठवतात. हजारों वर्षांनंतरच्या कालाचा विचार करतां येतो. माझें अमुक कुल, अमुक गोत्र, अमक भार्या इत्यादि समजण्याची योग्यता त्याच्यामध्यें असते. यास्तव ईश्वरानें त्याला केवळ स्वभावसिद्ध प्रवृत्तीनेंच निबद्ध न करितां विचारप्रचुर शास्त्रानेंही नियंत्रित केलें आहे. पश्वादिकांना विचार व स्मरण यांच्या अभावीं वंशक्षय झाला तरी त्याचें दुःख होत नाहीं आणि त्याची वृद्धि झाली तरी संतोष होत नाहीं. फार काय, पण आपल्याला पुत्र व्हावा, या इच्छेनेंही तें स्त्रीसंयोगांत प्रवृत्त होत नाहींत. तर केवल इंद्रियतृप्तीकरितां ते त्या पशुकर्मांत प्रवृत्त होतात. पण मनुष्याची प्रवृत्ति तशी नसते. तो स्वाभाविकपणेंच जरी पशुकर्मांत प्रवृत्त होत असला, तरी त्याचवेळीं–आपल्याला पुत्र व्हावा, आपला वंश वाढावा, आपल्या पुत्राला पुत्र व्हावा, तो आपण पहावा, आपली इस्टेट दुसऱ्या कोणाच्या हातीं लागूं नये,–अशी तीव्र इच्छा धरतो. ती पूर्ण न झाल्यास तो दुःखीही होत असतो. ऐन उमेदीच्या वेळीं जरी नाहीं तरी वृद्धावस्थेंत त्याला पुत्राच्या अभावीं, संततीच्या अभावीं दुःख होतें. त्याकरितांच दत्तकादि कृत्रिम पुत्रांची आवश्यकता भासते.

सारांश, मानवामध्यें संतानाचा विच्छेद न व्हावा, ही इच्छा तीव्र असते. ह्मणून ईश्वरानेंही त्याला शास्त्राज्ञेनें बद्ध केलें आहे आणि त्यामुळेंच भगवानानें–' एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः । अघायुरिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति । (अ. ३ श्लोक. १६) ह्मणजे ईश्वरानें वेद व यज्ञ यांच्या द्वारा प्रवृत्त केलेलें जगच्चक्र जो पुढें तसेंच चालवीत नाहीं तो पापायु व विषयासक्त पुरुष व्यर्थ जगतो–असें ह्मणून अधिकारी पुरुषानें अध्ययन, पंच महायज्ञ, ऋतुकालीं भार्यागमन इत्यादि शास्त्रीय कर्मानुष्ठान करून जगच्चक्र चालवावें, असें आत्म-

ज्ञानाचा अधिकार नसलेल्या अविरक्त पुरुषाला उद्देशून विधान केलें आहे.

तस्मात् संस्कारांचा (पुत्रोत्पादनादि कर्मांचा) अविच्छेद झाल्यानेंच प्रजेचाही अविच्छेद होणार, हा सिद्धान्त होय. ह्मणूनच श्रुतीनें 'एषां लोकानां संतत्यै' ह्मणजे या लोकांचा सतत भाव रहावा, वंशच्छेद होऊं नये ह्मणून तो आपल्यालाच संस्कारयुक्त करतो, असें येथें ह्मटलें आहे. 'एवं संतता हीमे लोकाः' ह्मणजे अशा रीतीनेंच हे लोक संतत राहतात. त्यांची वंशपरंपरा तुटत नाहीं. यास्तव लोकसंतति अविच्छिन्न रहावी ह्मणून पुत्रोत्पादनादि कर्म करावें; मोक्षाकरितां नव्हे. कारण 'न कर्मणा न प्रजया न धनेन' इत्यादि श्रुति कर्म, प्रजा (पुत्रादि), व धन यांच्या योगानें अमृतत्व प्राप्त होत नाहीं तर तें सर्वकर्मत्यागरूप संन्यासानेंच, (कर्म करीत असलें तरी त्याविषयींच्या आसक्तीचा, अभिमानाचा त्याग केल्यानेंच) प्राप्त होतें, असें कंठरवानें सांगत आहे ५०

मातेच्या उदरांतून पुत्ररूपानें बाहेर येणें हें पित्याचें दुसरें जन्म आहे, असें आतां या श्लोकांत सांगतात—

पितुर्द्वितीयं तज्जन्म पुत्ररूपेण संस्थितम् ।
स्वोदराद्दारजठरादपि जन्मद्वयं क्रमात् ॥ ५१ ॥

अन्वयः—तत् पुत्ररूपेण संस्थितं पितुः द्वितीयं जन्म अस्ति । स्वोदरात् दारजठराद् इति क्रमात् जन्मद्वयम् ॥

अर्थ—तें पुत्ररूपानें स्थित असलेलें पित्याचें दुसरें जन्म आहे. आपल्या उदरांतून व स्त्रीच्या उदरांतूनही, असे क्रमानें दोन जन्म होतात.

विवरण—'तदस्य द्वितीयं जन्म' या श्रुतिवाक्याचा अर्थ या श्लोकांत सांगितला आहे. या संसारी जीवाचा हा दुसरा जन्म आहे. कारण रेतोरूपानें गर्भाशयांत प्रवेश करणें हा त्याचा प्रथम

जन्म, असें वर (पृष्ठ १५३) सांगितलें होतें. त्या रेतोरूपाच्या अपेक्षेनें आतां कुमाररूपानें मातेच्या उदरांतून निघणें, हा दुसरा जन्म आहे, दुसरी अभिव्यक्ति आहे. अभिव्यक्ति ह्मणजे प्रकट होणें ५१.

आतां असल्या या संसाराविषयीं पुरुषाला विरक्ति यावी ह्मणून **विद्यारण्यमुनि** ह्मणतात—

पतिर्जायां विशत्यादौ गर्भो भूत्वा स्वमातरम् ।
जायैव माता संपन्नेत्यहो संसारकष्टता ॥ ९ ॥

अन्वयः—आदौ पतिः गर्भः भूत्वा जायां स्वमातरं विशति । जाया एव माता संपन्ना इति अहो संसारकष्टता ॥

अर्थ—प्रथम पति गर्भरूप होऊन जायेच्या (भार्येच्या) ह्मणजे पुत्ररूप अशा आपल्याच मातेच्या शरीरांत प्रवेश करतां भार्याच माता झाली. तेव्हां संसाराची केव्हढी हा कष्टता ही!!

विवरण—स्त्रीला माता ह्मणणें, हें लोकविरुद्ध आहे. फार काय पण ती एक शिवीच आहे, असेंही पुष्कळ समजतील. पण येथें वस्तुतः भार्याच माता कशी होते, तें सांगून संसार असा कष्टकर आहे, असेंही आश्चर्यपूर्वक ह्मटलें आहे. भार्येनें माता व्हावें हें मनुष्यांना जरी इष्ट नसलें तरी सृष्टिकर्त्याच्या नियतीनें तें तसें होतें; व प्राण्याच्या इच्छेच्या विरुद्ध होणें, हेच कष्ट आहेत. यास्तव स्वामी 'भार्येनें माता होणें' हें अतिशय अनिष्ट आहे, असें समजणाऱ्या लोकांना चिडविण्याकरितां 'पहारे बाबानों, तुमची भार्याच माता झाली ह्मणजे हा संसार असा विचित्र आहे. यास्तव असल्या अनिष्ट गोष्टी न व्हाव्यात असें जर वाटत असेल, तर तुह्मी या संसारावरील आसक्ति सोडा' असें बजावून सांगत आहेत. विचारच करूं लागलें ह्मणजे पित्याच्या अत्यंत अशुद्ध शरीरांत रेतोरूपानें राहणें, पुढें त्यांतूनही निघून, मल-सूत्रांनीं व्यापिलेल्या मातेच्या उदरांत विष्ठेंतील किड्याप्रमाणें शिरणें, कांहीं दिवसांनीं सशरीर होऊन अत्यंत संकुचित

छिद्रांतून बाहेर पडणें, इत्यादि सर्व कष्टच आहेत, असें वाटतें. जन्मा-
नंतरही त्यांतून सुटका होते, असें नाहीं. तर पित्याच्या आज्ञेनें त्या
पुत्राला प्रथम विद्या, नंतर कर्मादिकांचें अनुष्ठान, प्रपंचाचा भार, इत्यादि
निमित्तानें होणारें दुःख अनुभवावें लागतें. केवळ एवढ्यानेंच भागत
नाहीं; तर प्रपंचांत अनेक अनिष्ट अवस्थाही प्राप्त होतात. शारीर
व्याधि व मानस आधि व्याकुळ करितात. इष्ट जनांचा (भार्या, पुत्र,
माता, पिता इत्यादिकांचा) वियोग होतो, आणि अशा अनेक प्रति-
कूळ आपत्ती जीवाला प्रतिक्षणीं कष्ट देतात. यास्तव या संसारा-
विषयीं, फार काय, पण या जन्माविषयीं विरक्त होणेंच अत्यंत हितावह
आहे. एवढ्यासाठींच वेदान्ताचे सर्व आचार्य अधिकारी पुरुषाच्या
साधनांमध्यें तत्त्वविवेकाच्याही पूर्वी विरक्तीची मुख्यत्वानें गणना करि-
तात. कारण संसाराविषयीं विरक्त झाल्यावांचून पुरुषामध्यें तत्त्वाचें
स्वरूप जाणण्याची योग्यताच येत नाहीं.

परंतु कांहीं संसारासक्त व त्यामुळेंच वेदान्ताचाही संसाराकडे
उपयोग करण्याची हाव धरणारे विद्वान् संसार दुःखमय आहे, हेंच
कबूल करीत नाहींत. त्यांना वेदान्ताची चर्चा करावी असें वाटतें; पण
संसार दुःखमय आहे ह्मणून त्याविषयीं विरक्त झालें पाहिजे, हें ह्मणणें
मात्र पटत नाहीं. यास्तव संसार दुःखमय आहे कीं सुखमय, व
त्याविषयीं विरक्त झाल्यावांचून साक्षात् तत्त्वज्ञान व त्याचें फल मोक्ष,
हीं दोन्ही संभवतात कीं काय, या गोष्टींचा सविस्तर विचार करूं या.
कारण आमचीं सर्व शास्त्रें, सर्व विचार 'संसार कष्टमय आहे, ह्मणून
त्यांतून सुटणें अवश्य आहे' या एका भावनेनें प्रवृत्त झाल आहेत.
यास्तव वरील दोन प्रश्नांविषयीं सोपपत्तिक विचार करणें अप्रासंगिक
होणार नाहीं, असें वाटतें.

येथें आरंभीं एक गोष्ट सांगून ठेवणें भाग आहे कीं, संसार कष्ट-
मय नाहीं, असे ह्मणणारे लोक प्रायः स्थूलबुद्धि असतात. स्थूल-

बुद्धि ह्मणजे बाह्यवृत्ति, बाह्यदृष्टि. ते बाह्य दृष्टीनें आत्मभिन्न वस्तूंनाच पहातात. कारण बाह्य दृष्टि आत्म्याला पहावयास असमर्थ असते. त्यामुळें त्यांना बाह्य जगत् मात्र भासतें. अनात्म-पदार्थ दिसतात. त्या सर्व अनात्म्यांना भासविणारा आत्मा त्यांच्या बाह्यवृत्तीचा विषय होत नाहीं. त्यामुळें त्यांना निजसुखाचा अनुभवही येत नाहीं. अर्थात् 'अनास्वादितघृतस्य तैलमाधुर्यवत्' ह्मणजे ज्यानें कधीं तुपाचा स्वाद घेतलेला नाहीं, त्याला तेलच जसें अमृतप्राय भासतें, त्याप्रमाणें 'अनास्वादितात्मरसस्य विषयरसासक्तिः' ज्याला आत्म्याच्या अखंड आनंदाचा अनुभव आलेला नसतो, त्याचीच विषयानंदांत आसक्ति असते. त्यामुळें बाह्यवृत्ति जन विषयांच्या रमणीयतेकरितां, त्यांच्या वृद्धीकरितां, व त्यांच्या प्राप्तीकरितांच सदा प्रवृत्ति करितात. ते अविषय आत्म्यासाठीं कांहीं करीत नाहींत. किंबहुना त्याच्याविषयीं आपण कांहीं करावें, त्याला जाणण्यांत कांहीं विशेष लाभ आहे, हेंही ते जाणत नाहींत. तात्पर्य, ते आत्म्याविषयीं अज्ञ व अनात्म्याविषयीं सुज्ञ असतात. पण वेदान्ती अथवा दुसरे वेदोपबृंहक शास्त्रें करणारे आचार्य प्रपंचामध्यें अनासक्त, व विषयांविषयीं विरक्त; पण तत्त्वाच्या शोधामध्यें निमग्न असतात. अर्थात्च त्यांची दृष्टि स्थूल नसते. तर सूक्ष्म असते. सूक्ष्म दृष्टि ह्मणजे अंतर्मुख दृष्टिच होय.

प्राकृत व परमार्थी यांच्यामध्यें सकृद्दर्शनींच हा मोठा भेद भासतो. त्यामुळें पहिल्या प्रकारचे लोक संसाराला सुखमय व ह्मणूनच ग्राह्य ह्मणतात, व दुसरे दुःखमय व ह्मणूनच त्याज्य समजतात. ह्मणजे त्या दोघांच्या परस्परविरुद्ध अशा दोन दृष्टि असल्यामुळें त्यांचें ज्ञानही तसेंच परस्परविलक्षण असतें. त्यांतील पहिल्या प्रकारच्या लोकांना दुसऱ्या प्रकारच्या लोकांचें म्हणणें खरें वाटत नाहीं व त्यांचें त्यांना पटत नाहीं. हे त्यांना भ्रान्त समजतात व ते ह्यांना मूर्ख ह्मणतात. मिळून असें घर्षण सुरू होतें. हल्लींचे

सुशिक्षित ह्मणविणारे व त्यांच्या मतीं जुने (ह्म. प्राचीन परंपरेचें समर्थन करणारे) यांच्यामध्येंही असेंच घर्षण सुरूं आहे. सुशिक्षित जुन्यांना अज्ञ, 'बाबावाक्यं प्रमाणं' ह्मणणारे, अशिक्षित अथवा दुःशिक्षित, अचिकित्सक, आग्रही, इत्यादि ह्मणतात व जुने (अर्थात् शास्त्री, पंडित इत्यादि शास्त्राभ्यास केलेले विद्वान्; कारण केवल वैदिक, भिक्षुक, पुराणिक व नुस्त्या परंपरेला चिकटलेले अज्ञ हे वस्तुतः सुशिक्षितांचे प्रतिस्पर्धीच होऊं शकत नाहींत.) त्यांना नास्तिक, भ्रष्ट, परंपराज्ञानशून्य, इत्यादि ह्मणतात. त्यामुळें परस्परां-विषयीं परस्परांना अनादर, द्वेष, मत्सर इत्यादि वाटतो.

पण ही स्थिति फारशी समाधानकारक नाहीं. ती निदान तत्त्व-ज्ञानाच्या तरी उपयोगीं नाहीं. उलट विघातक आहे. सुशिक्षित जसे मनुष्य तसेच जुने विद्वान्ही मनुष्यच आहेत. मनुष्याचें बाह्यज्ञान कितीही विशाल आहे, असें जरी मानलें तरी तें तत्त्वज्ञानाच्या, तत्त्व-साक्षात्काराच्या अपेक्षेनें अगदींच क्षुद्र असणार. कारण तत्त्वज्ञानाचा विषय, तत्त्व हा एकच असून बाह्यज्ञानाचा विषय अनेक आकारांनीं भर-लेला प्रपंच आहे. तत्त्व निरवयव आहे. ह्मणूनच त्याला पूर्ण ह्मणतात. पण बाह्य प्रपंच सावयव आहे. सावयव असल्यामुळेंच तो अपूर्ण होय. अपूर्ण (ह्मणजे मर्यादित Limited) पदार्थ एक असूं शकत नाहीं. तर तो अनेकच असतो. त्यामुळें बाह्यदृष्टि पुरुषाला अनेकाकार प्रपं-चाचें यथावत् ज्ञान होणें शक्य नसतें. अर्थात् एकाद्या सुशिक्षिताला कितीही जरी पदव्या मिळालेल्या असल्या, तरी त्याच्या ज्ञानाचे विषय परिमितच असणार, हें उघड आहे. कोणत्याही लौकिक विद्वानाला जगांतील यच्चयावत् वस्तूंचें समग्र ज्ञान होणें शक्य नसतें. सृष्टींतील पदार्थ किती आहेत, याची गणना करतां येत नाहीं. ह्मणजे ते अनंत आहेत; पण माणसाला-सुशिक्षित माणसालाही-ज्ञात झालेल्या पदार्थांची गणना करितां येते. कारण एकाद्या महा विद्वानालाही ज्ञात झालेल्या पदा-

थांची संख्या कितीही जरी मोठी असली तरी ती प्रपंचाच्या अनंत स्वरूपाच्या अपेक्षेनें अगदीं अल्प असणार, हें निर्विवाद आहे. मग असें असतांना एका विद्वानानें दुसऱ्या विद्वानाला तुच्छ मानणें अथवा मी सुशिक्षित व तो दुःशिक्षित अथवा अशिक्षित असें ह्मणणें, हें कितीसें उचित आहे बरें? जो विद्वान् असतो तो कोणत्या तरी एका विद्येंत पारंगत असतोच. फार तर दोन चार विषयांत तो पारंगत होऊं शकेल; पण मनुष्याचें बुद्धिसामर्थ्यच मर्यादित असल्यामुळें त्याला अनेक (असंख्य) विषयांचें आकलन करतां येणार नाहीं आणि हें जर खरें आहे तर एका प्रकारच्या दहा पदार्थांस जाणणारानें दुसऱ्या प्रकारच्या दहा किंवा कमी जास्ती पदार्थांना जाणणाराला अज्ञ, एकदेशी इत्यादि ह्मणणें याचा अर्थ काय? बरें, जो एका प्रकारच्या दहा पदार्थांना जाणत असतो, तो तरी त्यांना यथार्थ जाणतो का? नाहीं. कारण प्रत्येक वस्तूचे सर्व धर्म व गुण मनुष्याला कळलेले नसतात व कळणें शक्यही नसतें. पाण्याला रंग नाहीं ह्मणून प्रतिपादन करावयाचें, पण तेंच एका तोंड बंद केलेल्या स्वच्छ कांचेच्या भांड्यांत दाखवावयाचें! नेत्रानें दिसणारा पदार्थ रंग-रूप रहित कसा, कोण जाणें!! झाडापासून फूल होतें, एवढें जरी समजलें तरी कोमल व सुगंधयुक्त पुष्प अति कठोर व प्रायः निर्गंधच अशा लांकडांतून बाहेर कसें येतें, त्याच्या-मध्यें मूळापासून फळापर्यंत कसे कसे बदल होतात, तें कोणाला माहीत!!! तात्पर्य, माणसाचें ज्ञान अगदींच परिमित व ज्ञातव्य विषय मात्र अगण्य आहेत. ह्मणूनच एका पाश्चात्य विद्वानानें 'मला ज्ञात झालेल्या पदार्थांहून न ज्ञात झालेले पदार्थ किती तरी अधिक आहेत' असें ह्मटलें आहे. वास्तव एका माणसानें दुसऱ्या माणसाला अज्ञ इत्यादि ह्मणणें हा शुद्ध व्यवहार आहे, व्यवहारपटु जनच त्याला महत्त्व देवोत!! जेथें तत्त्वदृष्टि नाहीं, तेथें असें वाटणें साहजिक आहे.

तरी पण तत्त्वज्ञाचा प्रकार वरच्यासारख्याजनांहून अगदीं विपरीत असतो. कारण प्रपंचांतील पदार्थांप्रमाणें तत्त्व अनेकविध नसतें. तें साकार नसतें. त्याच्या गुण-धर्मांमध्यें अनेकता नसते व तें नाहीं, असा प्रदेशही सृष्टींत नसतो. त्यामुळें तत्त्वज्ञाच्या ज्ञानामध्येंही अनेकता असत नाहीं. तत्त्वज्ञाला तत्त्वाचा कांहीं भाग कळून कांहीं अज्ञात राहतो, असें होत नाहीं. त्याचे गुण व धर्म हेंच त्याचें स्वरूप असल्यामुळें तत्त्वसाक्षात्कारानंतर त्याचे अज्ञात धर्मच असूं शकत नाहींत व तें प्रत्येक तत्त्वाज्ञाचेंही स्वरूप असल्यामुळें त्याला जाणावयास कोठें दूर जावयाचीही गरज नसते. ह्मणूनच छान्दोग्यांत एका तत्त्वाच्या विज्ञानानें सर्व विज्ञात होतें, असें ह्मटलें आहे. आह्मी वैदिक ज्याला तत्त्व ह्मणून ह्मणतों तें ब्रह्म आहे. ब्रह्म ह्मणजे मोठें. तें किती मोठें आहे, हें कळणें शक्य नाहीं. पण त्याच्या मोठेपणाची कांहीं कल्पना यावी ह्मणून त्याला अखंडित, विभु (सर्वव्यापी) इत्यादि ह्मणतात. तें अखंड असल्यामुळेंच प्रत्येक पदार्थांत असतें. सत्त्व (विद्यमानत्त्व existence) हें त्याचें स्वरूप आहे. त्यामुळें विचारी पुरुषाला तें सर्वत्र सुलभ आहे. पण प्रपंचांतील पदार्थ असंख्य असल्याकारणानें त्या सर्वांचें ज्ञान संभवत नाहीं. ह्मणूनच एका अभियुक्तानें ' न शर्वोऽपि सर्वं वेत्ति ' ह्मणजे शंकरही सर्व प्रपंचाला जाणत नाहीं, असें ह्मटलें आहे. एवढ्यासाठींच वैदिक मुनींनीं दुर्ज्ञेय प्रपंचाच्या मागें न लागतां सुज्ञेय तत्त्वालाच जाणण्याचा यत्न करण्याविषयीं बुद्धिमान् माणसाला उपदेश केला आहे.

तथापि तें ब्रह्म सूक्ष्म आहे. प्रत्येक पदार्थांत तें गूढ असतें. पदार्थांच्या आकाराप्रमाणें तें इंद्रियगम्य नसतें. त्यामुळेंच प्रायः सर्व जनांना तें प्रिय होत नाहीं. ह्मणून इंद्रियांच्या व्यवहारालाच प्राकृत लोक परमार्थ समजतात. पण इंद्रियव्यवहार क्षणिक आहे. क्षणिक ह्मणजे प्रत्येक क्षणीं निरनिराळ्या स्वरूपाचा होणारा. तो देहाच्या व

देहावर ' हा मी ' असा अभिमान ठेवणाऱ्या जीवाच्याच मात्र उपयोगाचा आहे. यास्तव देह व जीवभाव असेपर्यंत तो कोणी करूंच नये, या ह्मणण्यांत फारसें तात्पर्य नाहीं व जरी कोणीं ह्मटलें तरी तें सर्वमान्य होणार नाहीं. परंतु देह व जीवभाव यांच्या उपयोगी असेल तेवढाच इंद्रियव्यवहार करून बाकीच्या वेळीं अथवा तो (व्यवहार) करीत असतांनाही सर्व क्षणिक इंद्रियव्यवहारांत व्यापून राहणाऱ्या तत्त्वाचें अनुसंधान करितां येतें. वेदान्त हेंच सांगतो. तुह्मी अवश्य व्यवहार करा. त्या व्यवहाराच्या उपयोगी असलेल्या पदार्थांचे गुण—धर्म समजून घ्या. त्याचा यथेच्छ उपयोग करा. वस्तूंतील अनेक अज्ञात गुणांचें ज्ञान होईल, अशी युक्ति शोधून काढा. पण त्यांतच गढून जाऊं नका. आमची तेवढीच इतिकर्तव्यता आहे, असें समजून केवळ बहिर्मुख राहूं नका. व्यवहाराला प्रधान समजूं नका. कारण तुह्मांला प्राप्त झालेल्या या मानुष्याहून उच्च स्थिति आहे व ती संपादन करणें, हा पुरुषार्थ आहे. त्याला प्रधान समजा व त्याच्याकरितांच मुख्यतः यत्न करा, असा उपदेश वेदान्तशास्त्र करतें.

वेदान्तशास्त्राचा हा उपदेश, अयोग्य आहे असें कोणीही विचारी ह्मणणार नाहीं. कांहीं अविचारी, स्थूलदृष्टि व अभिमानी त्याला अयोग्य ह्मणतील व ह्मणतातही; पण त्यामुळें वस्तुस्थिति बदलत नाहीं. तस्मात् एका प्रकारच्या समजुतीच्या लोकांनीं दुसऱ्या प्रकारच्या समजुतीच्या लोकांना तुच्छ मानणें, अथवा आपल्या संकुचित ज्ञानाचा वृथा गर्व करणें, सर्वथा अनुचित होय. ह्मणूनच आमच्या परमपूज्य आचार्यांनीं ' तज्ज्ञानं प्रशमकरं यदिन्द्रियाणां, तज्ज्ञेयं यदुपनिषत्सु निश्चितार्थं। ते धन्या भुवि परमार्थनिश्चितेहाः शेषास्तु भ्रमनिलये परिभ्रमन्ति ' असें ह्मटलें आहे, याचा अर्थ—जें इंद्रियांची शांति करणारें तेंच ज्ञान होय. उपनिषदांत ज्याच्या अर्थाचा निश्चय झालेला आहे, तें ज्ञेय होय. ज्यांची

मति परमार्थाविषयीं निश्चित आहे तेच या भूलोकीं धन्य होत आणि बाकीचे सर्व लोक भ्रमाच्या घरांत भटकत राहिले आहेत.

असो; संसार कष्टकर नाहीं, असें ह्मणणारे लोक सृष्टींत आहेत. व ते संसार दुःखमय आहे, असें ह्मणणाऱ्यांपेक्षां किती तरी अधिक आहेत. ह्मणून नुस्त्या समजुतीवरून संसाराच्या स्वाभाविक स्वरूपाचा निर्णय होत नाहीं. उलट—" स्वभावतः तो सुखमय नाहीं व दुःखमयही नाहीं. त्याच्याकडे पाहणाऱ्या जीवांची दृष्टि जशी असेल तसा तो भासतो. ह्मणजे जीवाच्या त्याविषयींच्या समजुतीच त्याला इष्ट किंवा अनिष्ट बनवीत असतात. जीवांची समजूत संस्कारानुसार होत असते. ज्याच्या चित्ताला जशा प्रकारचे संस्कार झालेले असतात तशी त्याची समजूत होते. अर्थात् बऱ्याच लोकांना संसार सुखकर आहे असें वाटणें व थोड्याशाच लोकांना तो कष्टकर भासणें, हा वस्तुतः संसाराचा दोष नसून जीवांच्या भिन्न संस्कारांचाच तो विलास आहे. त्यामुळें पुष्कळ लोक समजतात ह्मणून तो जसा वस्तुतः सुखकर नव्हे तसाच थोडे लोक समजतात ह्मणून कष्टकरही नव्हे. कारण नुसती समजूत वस्तूचें स्वाभाविक स्वरूप बदलूं शकत नाहीं."—असेंही ह्मणतां येतें. यास्तव अगोदर प्रपंच वस्तुतः कसा आहे, तेंच पाहूं या.

आपणांमध्यें आजवर जे अनेक विचारी, अनेक तत्त्वज्ञ होऊन गेले ते सर्व (चार्वाकावांचून) संसाराला दुःखावह समजणारे होते. चार्वाक मात्र देहालाच आत्मा समजणारा असल्यामुळें अथवा सामान्य स्थूलबुद्धि (बाह्यदृष्टि) लोकांच्या समजुतीचा अनुवाद करून विचारी लोकांच्या तत्त्वविवेचनास चालन देणारा असल्यामुळें संसार सुखमय आहे, असें ह्मणतो. त्यांत जें दुःखसें भासतें तें अपरिहार्य असल्यामुळें उपायांनीं शक्य तितका त्याचा परिहार करून सुखाचाच मात्र स्वीकार करावा, असेंही त्याचें मत आहे. दुःखनाशाचे औषधप्राशनादि लौकिक उपाय त्याला मान्य आहेत. पण जप, होम, नवस इत्यादि

अदृष्ट (अलौकिक) उपाय मात्र मान्य नाहींत. स्वर्ग व नरक ह्मणजे मरणोत्तर कर्मानुसार प्राप्त होणारें सुखस्थान व दुःखस्थान त्याला संमत नाहीं. राजावांचून दुसरा ईश्वर आहे, ही कल्पना त्याला वेडेपणाची वाटते. सारांश, प्रसंगीं वाटेल तें करून जिवंतपणीं सुख भोगावें. कारण एकदा मेलें कीं पुनः सुख मिळणें शक्य नाहीं, असें तो लोकांना सांगतो.

स्थूलदृष्ट्या हें ह्मणणें बरोबर आहे आणि बहुतेक स्थूलदृष्टि लोक या समजुतीचेच असतात. किंबहुना ही दृष्टि स्वाभाविक आहे. (स्वाभाविक ह्मणजे सहजसिद्ध; प्रयत्नावांचून प्राप्त, कोणीही न शिकवितां आपोआप झालेली.) अर्थात् विचारावांचून ह्मणजेच सूक्ष्म किंवा अंतर्दृष्टीवांचून वरील समजूत बदलणें शक्य नसतें. बाह्यदृष्टि जनांना बाह्यवस्तू मात्र दिसतात. त्यांतील कांहीं वस्तू त्यांना इष्ट वाटतात. ह्मणून त्यांच्या संपादनाची इच्छा होते. त्याकरितां ते यत्न करतात व त्यांना मिळवितात आणि अशाप्रकारें यत्नानें मिळविलेल्या वस्तूचा उपभोग घेऊन ते सुखी होतात. पण हें त्यांचें सुख ह्मणजे इच्छानिवृत्तिच होय. कारण जीवाला एकादी वस्तु एकाद्या दुःखाचें निवारण करण्यासाठीं हवीशी होते. उदाहरणार्थ--आपण वस्त्र ही वस्तु घेऊं या. थंडीच्या निवारणार्थ मनुष्याला वस्त्र हवेंसें होतें. पण पश्वादिकांना त्याची गरज भासत नाहीं. यास्तव वस्त्रापेक्षांही अन्नाचें उदाहरण अधिक चांगलें होईल. प्राणिमात्राला, वृक्षादि स्थावर जीवांनाही अन्न अवश्य लागतें. प्रत्येक जीवाला त्याचें उचित अन्न हवेंसें वाटतें. पण तें कां, तर क्षुधेमुळें होणाऱ्या दुःखाचें निवारण व्हावें ह्मणून. अन्नामध्यें क्षुधेचें निवारण करण्याचें सामर्थ्य जर नसतें तर त्याची इच्छा कोणालाही झाली नसती. अर्थात् बाह्य पदार्थ स्वाभाविक दुःखाचें निवारण करण्यासाठींच प्राण्याला हवेसे वाटतात, आणि ते मिळाले ह्मणजे त्यांविषयीं असलेली उत्कंठा किंवा त्याच्या प्राप्ती-

विषयींची इच्छा कांहीं वेळ शांत होते. उत्कंठा किंवा इच्छा शांत होणें, हेंच सुख आहे, असें वाटतें. ह्मणूनच श्रीगीतेंतही 'अशान्तस्य कुतः सुखं' ह्मणजे अशांत पुरुषाला सुख कोठचें, असें ह्मणून ज्याच्या चित्तांत उत्कंठेमुळें व्यग्रता असते त्याला सुख होत नाहीं, हा विचारी लोकांचा अनुभव सांगितला आहे.

ह्मणजे आतां यावरून असें नाहीं का होत कीं, प्रथम क्षुधा, तृषा इत्यादि दुःखद ऊर्मि, पुढें त्यांमुळेंच त्यांच्या शांतीच्या साधनांची इच्छा; नंतर इष्ट वस्तूंच्या प्राप्तीकरितां अनुकूल यत्न आणि शेवटीं यत्नानें वस्तूची प्राप्ति झाली असतां इच्छा व यत्न या दोघांचीही निवृत्ति होऊन त्या प्राप्त वस्तूच्या उपभोगानें क्षुधा व पिपासा (तहान) यांची शांति. क्षुधादि ऊर्मींची शांति हेंच सुख. तेव्हां आतां सुख बाह्य वस्तूंत आहे कीं इच्छा व यत्न यांच्या निवृत्तींत आहे, याचा विचार करावयास नको का? बाह्य पदार्थांतच जर सुख असतें तर इच्छा व इच्छाप्रयुक्त यत्न होत असतांनाही ते (पदार्थ) सुख देऊं शकले असते. पण तसें होत नाहीं. यास्तव प्रपंचांतील वस्तु स्वाभाविक सुखमय नाहींत.

शिवाय प्रयत्नानें मिळविलेली वस्तुही दीर्घकाल टिकेल, असें सुख देत नाहीं. तर ती क्षणभरच सुख देऊन दुसऱ्याच क्षणीं नकोशी होते. तेव्हां बाह्य पदार्थ केवळ इच्छाशांतीच्याच उपयोगी असून इच्छाच दुःखाचें किंवा अशांतीचें निमित्त आहे. इच्छेचेंही निमित्त शरीरक्लेश आहेत. सर्व शारीर क्लेशांत क्षुधा व तृषा हे असह्य क्लेश असून तेच मुख्य आहेत. ह्मणूनच तर (श्लो. ८ पृष्ठ २३) 'त्या प्रभूनें त्या देहाला क्षुधा व तृषा यांनीं युक्त केलें' असें वर ह्मटलें आहे. ते क्लेश स्वाभाविक आहेत, हेंही नुकेंच वर सांगितलें आहे. तेव्हां आतां क्षुधा व तृषा या धर्मांनीं युक्त असलेला संसार वस्तुतः सुखरूप आहे ह्मणून

समजावयाचें कीं तो दुःखमय आहे, असें ह्मणावयाचें? वैदिक तर तो घोर कष्ट देणारा आहे, असें कंठरवानें सांगतात.

कित्येक लोक या जगांत सुख व दुःख मानण्यावर आहे, वस्तुतः तें नाहीं, असें ह्मणतात, हें खरें; पण तें बरोबर नाहीं. कारण सुख-दुःख जर केवळ काल्पनिक असतें तर कल्पनेचा त्याग केल्यानें त्यांचा अभाव झाला असता; पण तसें होत नाहीं. सृष्टींतील कांहीं पदार्थांना सुखाचें साधन समजून इतरांना दुःखसाधन समजणें, ही कल्पना आहे, असें ह्मणतां येईल. पण ज्याच्या प्राप्तीकरितां सर्व प्राण्यांची धडपड चालली आहे तें सुख व ज्याच्या निवृत्तीकरितां, परिहाराकरितां सर्व जीव अहोरात्र यत्न करीत आहेत तें दुःख नाहीं, असें ह्मणणें सर्वथा अज्ञान होय.

आतां एवढें मात्र खरें कीं, बाह्य इष्ट वस्तूची प्राप्ति होऊन क्षणभर जी शांति होते तिला मुख्य सुख समजणें व ती शांति ज्याच्या योगानें होते त्या बाह्य पदार्थाला त्याचें साधन समजणें, ही कल्पना आहे. ह्मणूनच एका क्षणीं जो पदार्थ सुखद भासतो तोच दुसऱ्या क्षणीं नकोसा होतो. पण खरें सुख व खरें दुःख कधींही बदलत नाहीं. तर जें सुख तें सदा सुखच व जें दुःख तें दुःखच राहतें. ह्मणूनच सुख नेहमीं अनुकूल वाटून दुःख प्रतिकूल भासतें. अर्थात् सृष्टींत दुःखच नाहीं, हें ह्मणणें अयोग्य आहे. याविषयीं आचार्यांनीं श्रीगीताभाष्यांत असें ह्मटलें आहे—" शीतं कदाचित्सुखं कदाचिद्दुःखं (प्रयच्छति) तथा उष्णमपि अनियतरूपं। सुख-दुःखे पुनर्नियतरूपे। यतो न व्यभिचरतः " इत्यादि. याचा अर्थ—शीत कदाचित् (ग्रीष्मर्तूंत) सुख व कदाचित् (हेमंत व शिशिर ऋतूंत) दुःख देतें. त्याचप्रमाणें उष्णही अनियतरूप आहे. पण सुख व दुःख यांचें नियतरूप आहे. कारण त्यांचें स्वरूप कधीं बदलत नाहीं. (तर जें सुख तें त्रिकाळीं सुखच व दुःख त्रिकाळीं दुःखच राहतें.)

दुःख देणाऱ्या ऊर्मि अनेक आहेत. त्या सर्वांत वरील दोन मुख्य व प्राणिमात्रसाधारण असल्यामुळें आम्हीं त्यांचाच येथें मुख्यतः निर्देश केला आहे. शरीर असेंपर्यंत त्यांचा परिहार होत नाहीं. एवढ्यासाठींच वेदास प्रमाण न मानणारेही बौद्ध, जैन, इत्यादि संसार दुःखमय आहे, असें ह्मणतात व त्याच्या निवारणार्थ निर्वाण इच्छितात. आस्तिक दर्शनकारांना तर तें मान्य आहेच. ह्मणूनच मीमांसक, वैशेषिक व नैयायिक त्यांना (सुख-दुःखांना) आत्मगुण (आत्म्याचे धर्म) समजतात. सांख्य व योग त्यांना क्रमानें सत्त्व व रजोगुण यांचा परिणाम ह्मणतात व दुःखाचे आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक असे तीन भेद मानतात. पण वेदान्ती सुख–दुःख हे अंतःकरणाचे धर्म असून आनंद हें आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें सांगतात. अद्वैतवादी वेदान्ती व्यावहारिक सुखाला, विषयजन्य इच्छानिवृत्तीला सुखच समजत नाहींत. कारण त्यांच्या मतीं सुख (आनंद) हा आत्माच असून तो नित्य आहे. त्यामुळें तो दुःखानें बाधित होऊं शकत नाहीं. ह्मणूनच अंतःकरण, इंद्रियें व शरीर यांची चेष्टा जेव्हां बंद असते तेव्हां ह्मणजे सुषुप्ति, समाधि, तूष्णीं दशा इत्यादि प्रसंगीं आनंदाचा अनुभव कांहीं प्रयत्नावांचूनच येतो. पण व्यावहारिक सुख अप्रयत्नसिद्ध नाहीं. तर अंतःकरणादिकांच्या यत्नानेंच इष्ट विषय मिळून इच्छानिवृत्ति झाली असतां तें भासतें. अर्थात् आत्म्यानें स्वतःच्या स्वाभाविक शांत दशेपासून च्युत होऊन बहिर्मुख बनणें हेंच महा दुःख आहे. कारण त्या बहिर्मुखतेपासून दुःखपरंपरेला आरंभ होतो. अंतःकरणाचें चांचल्य (विक्षेप) जितकें अधिक तितकी अशांति अधिक व अशांति हेंच दुःख.

अंतःकरण, इंद्रियें, देह यांच्याशीं तादात्म्य पावून बहिर्मुख झाल्यावांचून प्रपंचाचा अनुभव येत नाहीं. यास्तव वर सांगितलेल्या एकदेशी मताप्रमाणें स्वतः प्रपंचातील वस्तु जरी स्वभावतःच सुखरूप

किंवा दुःखरूप नसल्या तरी बहिर्मुख होणें, हाच खरा संसार असून तो आत्म्याच्या स्वाभाविक शांतीचा, आनंदाचा भंग करणारा व ह्मणूनच दुःखमय आहे. या बहिर्मुखतारूप संसाराचा अनुभव स्वप्न व जागर या दोन दशांमध्येंच येतो, आणि विषयजन्य सुख अथवा दुःखही त्याच दोन अवस्थांमध्यें भासतें. प्राणिमात्राला अवश्य असलेल्या निद्रेंत दुःखाचा अनुभव कोणालाही येत नाहीं. कारण त्यावेळीं चित्त अंतर्मुख (लीन) झालेलें असतें. आत्म्याचा स्वरूपभूत आनंद, ही सुखाची पराकाष्ठा असून नरकादिकांतील असह्य यातना, ही दुःखाची परमावधि आहे. तथापि नरकापासून आत्मानंदापर्यंत ज्या उत्तरोत्तर दशा आहेत त्या पूर्व-पूर्व अवस्थेहून कमी दुःखावह असल्यामुळें अदूरदृष्टि जन त्यांतील एकीच्या अपक्षेनें पुढच्या दुसरीला सुख ह्मणतात. पण तें सुख दुःखमिश्रित असतें. तथापि सूक्ष्म दृष्टीवांचून हें रहस्य कळत नाहीं आणि अभ्यासानें विषासारखे कडू पदार्थही जसे प्रिय होतात त्याप्रमाणेंच वस्तुतः दुःखरूप संसारच सुखमय वाटूं लागतो. तस्मात् संसार सुखरूप नाहीं. विवेकी पुरुषाला तो कष्टकर आहे, असें वाटणेंच शक्य व उचित आहे. ह्मणून पतंजलींनींही 'सर्वं दुःखं विवेकिनां' असें ह्मटलें आहे. (पहा पृष्ठ २६).

पुष्कळ लोकांना तो सुखमय वाटतो व ह्मणून त्यांतील कांहींजण इतर लोकांच्या विचारांचें अनुकरण करून 'सुख पाहतां जवापाडें दुःख पर्वताएवढें' इत्यादि साधु-संतांच्या वाक्यांचाही अर्थ विपरीत सांगतात. पण त्यांनीं सांगितलेला तो अर्थ, विवक्षित, मूळ वाक्योच्चार करणारांस इष्ट असलेला अर्थ नव्हे. तर तो त्या वाक्याचें व्याख्यान करणाऱ्या विद्वानाला जसा कळला तशा प्रकारचा आहे. पण तेवढ्यावरून सृष्टीचा स्वभाव बदलत नाहीं. विक्षेप हा सृष्टीचा स्वभाव आहे व विक्षेप ह्मणजेच दुःख, असें आह्मीं नुक्तेंच सांगितलें आहे. विक्षेप हेंच जर दुःख नसतें तर प्राण्याचीं इंद्रियें व्यवहार करीत

असतांना श्रांत झालीं नसतीं. पण तीं श्रांत होऊन कांहीं वेळ तरी आपापलें कार्य करण्यास असमर्थ होतात. ह्मणूनच आह्मी शांत निद्रेची आशा करतों. तात्पर्य, बहिर्मुखता हाच संसार. तो जीवाला स्वाभाविक आनंदापासून ह्मणजेच पूर्ण आत्मस्वरूपापासून च्युत करीत असल्यामुळें दुःखावह होय.

आतां वैराग्याची आवश्यकताच आहे कीं काय, याविषयीं विचार करून हें लांबलेलें विवरण पुरें करतों. मोक्ष ह्मणजे स्वतःच्या स्वाभाविक अवस्थेचा अनुभव. आपण स्वाभाविक पूर्ण आनंदमय स्वरूपापासून, केवल बहिर्मुख झाल्यामुळें, च्युत होऊन व्यवहारी बनतों, व स्वरूपाला विसरतों. हाच बंध होय. पण तो बंध आहे, असें वाटल्यावांचून त्यांतून सुटावें, असेंही वाटत नाहीं. कारण सृष्टिनियमानुसार अविचारी जीव प्राप्त स्थितींतच सुख मानीत असतो. फार तर तो अधिक बाह्य (अनात्म) पदार्थांच्या संपादनानेंच अधिक सुखी होण्याची हांव धरतो. परंतु बाह्य वस्तूंपासून त्याला क्षणिक दुःखनिवृत्ति, हेंच फळ मिळतें. पण प्राप्त दुःखाची निवृत्ति, हें खरें सुखच नसल्यामुळें तो त्यानें तृप्त होत नाहीं. ह्मणून तो त्याहून अधिक सुखाची व सुखसाधनांची अपेक्षा करतो व तदनुकूल यत्नानें तें मिळालें तरी त्याची तृप्ति होत नाहीं. पुनरपि अतृप्ति आहेच. विषयजन्य सुख हें खरें सुख नव्हे, तर तो केवळ प्राप्त दुःखाचा प्रतीकार आहे, असें ह्मणण्यास—प्राप्त विषयजन्य सुखानें तृप्ति न होणें,—हें एवढें एकच कारण बस्स आहे. कृमिकीटादि सूक्ष्म जीवांपासून अविचारी मनुष्यापर्यंत सर्व जीव याप्रमाणें विषयजन्य सुखाच्या मागें लागलेले असून परमात्म्याच्या मोहक शक्तीमुळें, प्राप्त स्थितींत राहून तसल्या सुखानेंच कृतार्थ होण्याची दुराशा बाळगितात. त्यामुळें त्यांना आह्मी बद्ध आहों, हें भान नसतें. तें नसल्यामुळें मुक्त व्हावें, असेंही वाटत नाहीं. या मुमुक्षेच्या अभावीं

विवेक–वैराग्यादि साधनांची गरज नसते, आणि त्यामुळें हा बहिर्मुख संसार सतत चालतो.

पण कांहीं थोड्याशा विवेकी जनांनाच वैषयिक सुख हें खरें सुख नव्हे, असें कळतें; शास्त्र व आचार्य यांच्या उपदेशाप्रमाणें विचार करूं लागतांच आपण बद्ध आहों, असें वाटतें. त्यामुळेंच मुक्त होण्याची शुभ इच्छा होते. पण बहिर्मुखता मोक्षाला प्रतिबंध करणारी आहे, असा अनुभव येतो व बाह्य विषयांचें रमणीयत्वच त्याला बहिर्मुख करतें. यास्तव विषयांचा तिटकारा आला पाहिजे. पण विषय अरमणीय आहेत, अनेक दोषांनीं भरलेले आहेत, असें वाटल्यावांचून तो येत नाहीं. त्याच्यावांचून चित्तवृत्ति अंतर्मुख होत नाहीं. अंतर्मुख होणें, हाच बहिर्मुखतेचा त्याग आहे. बहिर्मुखतेचा अभाव ह्मणजेच शांत आत्मस्वरूपानुभवरूप मोक्ष. अशी परंपरा असल्यामुळें विरक्तीवांचून गत्यंतर नाहीं. विरक्ति ह्मणजे विषयांविषयींचा तिटकारा, त्यांच्याविषयीं इच्छा मुळींच नसणें. विरक्तीच्या योगानें चित्तस्थैर्य निर्विघ्नपणें होतें. ह्मणून मोक्षाला वैराग्याची आवश्यकता आहे.

अहो, पण ज्याच्यामध्यें परोपकार, ईश्वराचें भजन, निष्काम सेवा विषयसुख इत्यादि उत्तम भाव नाहींत, त्या पाषाणासारख्या अवस्थेस ह्मणजे मोक्ष दशेस प्राप्त करून घेण्यांत पुरुषार्थ तो कोणता? असें कोणी विचारील तर त्याचें उत्तर सांगतों—

सुख हा पुरुषार्थ आहे. कारण सुखच पुरुषाकडून प्रार्थिलें जातें. प्रत्येक जीवाला सुख हवें असतें व तो त्याच्या साठींच हजारों यत्न अहर्निश करीत सुटतो. पण वर सांगितल्याप्रमाणें विषयांपासून, बाह्य पदार्थांपासून होणारें सुख, हें खरें सुखच नसून तीं केवळ इच्छा व यत्न यांच्या क्षणिक निवृत्तीमुळें प्रतीत होणारी दुःखनिवृत्ति आहे. त्यामुळें तिच्या

योगानें जीवाची तृप्ति होत नाहीं. तर तसल्याच दुसऱ्या अनेक दुःखनिवृत्तींकरितां सतत यत्न करीत रहावें लागतें. त्या यत्नालाच कर्तव्याचें स्वरूप प्राप्त होतें. कर्तव्य असेपर्यंत समाधान नसतें; आणि समाधानाच्या अभावीं (शांतीच्या अभावीं) खऱ्या नित्य सुखाचाही अभाव होतो. यास्तव सुख हाच जरी पुरुषार्थ असला तरी विषय व त्याचीं द्रव्यादि साधनें, यांच्या योगानें होणारें सुख हा खरा (परम) पुरुषार्थच नव्हे. तर विषयजन्य सुख हा जसा सुखाभास, तसाच तोही पुरुषार्थाभास आहे.

आतां धनादि साधनें असलीं ह्मणजे विषय सुलभ होतात, व विषय सुलभ असले कीं क्षणिक सुखही वारंवार घेतां येतें, हें खरें; ह्मणूनच अर्थाची पुरुषार्थांत गणना केली आहे. तथापि तो वास्तविक पुरुषार्थ नव्हे. परम पुरुषार्थ नव्हे. तर अपरम पुरुषार्थ आहे. धर्म व काम हे दुसरे दोन पुरुषार्थही अपरमच होत. कारण शुभ आचरणरूप धर्म व यथाशास्त्र विवाहादि संस्कारांच्या द्वारा सच्छील पुत्रोत्पादन, हा काम, हीं दोन्ही खरीं सुखें नसलीं तरी सुखाचीं साधनें आहेत. ह्मणूनच वेदान्तपरिभाषाकार धर्मराजाध्वरीन्द्रांनीं ग्रंथारंभींच 'इह खलु धर्मार्थकाममोक्षाख्येषु चतुर्विधपुरुषार्थेषु मोक्ष एव परमः पुरुषार्थः' ह्मणजे या सृष्टींतील धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष या नांवाच्या चार प्रकारच्या पुरुषार्थांतील मोक्ष हाच परम पुरुषार्थ आहे, असें ह्मटलें आहे.

धर्म, अर्थ व काम हीं तीन सुखसाधनें आहेत. साक्षात् सुख नव्हे आणि त्यांच्या योगानें होणारें जें सुख तो आत्मानंद नव्हे; तर त्या मुख्य आनंदाचा लेश आहे. लेश ह्मणजे थोडासा अंश. कारण इष्ट विषयाची प्राप्ति होऊन क्षणिक इच्छानिवृत्ति झाली कीं, चित्तवृत्ति किंचित् अंतर्मुख होते, व अंतर्मुखतेमुळें थोडीशी शांति व्यक्त होते;

तिलाच जन सुख ह्मणतात, हें आह्मीं नुक्तेंच वर सांगितलें आहे. पण ती शांति स्थिर रहात नाहीं व चित्ताचा निरोध झालेला नसल्यामुळें ती स्वरूपभूतही नव्हे. ह्मणूनच धर्मादि साधनें व चित्ताची एकाग्रता (अंतर्मुखता) यांच्या योगानें प्राप्त होणारें ह्मणजेच साधनपराधीन असलेलें सुख, हें निज सुख नव्हे. तर तो सुखाभास अथवा आनंदाचा लेश आहे.

धर्माप्रमाणेंच परोपकार, ईश्वरभजन इत्यादिकांच्या योगानें होणारें सुखही खरें नव्हे. अर्थात् परोपकार सुद्धां स्वतः करितांच मनुष्य करितो. पराकरितां नव्हे. कारण एकाद्या दुष्काळांत सांपडलेल्या जीवाला अन्न दिल्यास त्याला क्षणिक सुख होतें, हें खरें; पण हा दाता 'क्षुधिताला अन्न देणें, हें पुण्यकर्म आहे, माझें कर्तव्य आहे, मला त्यामुळें सुख होईल, ईश्वर मजवर प्रसन्न होईल,' अशा भावनांनीं प्रेरित झाल्यावांचून स्वकष्टांनीं संपादन केलेलें धनादि देत नाहीं, हें विसरतां कामां नये. ह्मणूनच याज्ञवल्क्यांनीं 'न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवति आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' (बृह. ब्राह्मण ४ खं ५.) असें ह्मटलें आहे. त्याचा अर्थ-अगे मैत्रेयि, जगांतील इतर सर्व वस्तूंच्या कामनेकरितां जीवाला सर्व वस्तू प्रिय होत नसतात, तर प्रत्येकाला स्वतःच्या (आत्म्याच्या) कामनेकरितां, स्वतःच्या इच्छापूर्तीकरितां सर्व प्रिय होत असतें. अद्वैततत्त्वदृष्ट्या पाहिल्यास ज्या परावर उपकार करावयाचे तोही चेतन असल्यामुळें आत्माच आहे. यास्तव परावर केलेल्या उपकारानेंही आत्माच संतुष्ट होणार! अर्थात् सर्व उपकार आत्म्यावर होतात. परापर म्हणजे अनात्म्यांवर होत नाहींत.

परोपकार जसा पराकरितां नव्हे, तसेंच ईश्वरभजनही ईश्वराकरितां नव्हे. तर स्वतःच्या चित्तशांतीकरितां व तिच्या योगानें होणाऱ्या सुखाकरितांच आहे. पण असलें सुख, हा खरा पुरुषार्थ नव्हे, हेंही

वर सांगितलेंच आहे. तेव्हां स्वतःच्या स्वरूपभूत मोक्षाला, बहिर्मुखतारूप बंध-निवृत्तीला सोडून परोपकारादि बहिर्मुखतारूप संसारात्मक कर्तव्यांचा स्वीकार करणें ह्मणजे गोड पाण्यानें भरलेल्या नदीला सोडून मृगजळाच्या मागें लागणेंच नव्हे का? पण यावरून परोपकार करणें वाईट आहे, तो कोणीं करूं नये, असें आम्ही समजतों, अशी भलतीच समजूत कोणीं करून घेऊं नये. आमचें एवढेंच ह्मणणें आहे कीं, मोक्ष ह्मणजे आपल्या नित्य आनंद स्वरूपानें अवस्थान (राहणें); त्याच्या अपेक्षेनें परोपकारादिकांपासून होणारें पुण्य व सुख तुच्छ आहे. बाकी इतर ग्राम्य व्यवहारांहून परोपकारादि धर्माचरण प्रशस्त होय, याविषयीं वाद नाहीं. पूर्वोक्त मोक्ष ही दशा साक्षात् अनुभव घेतां येण्यासारखी आहे. ह्मणजे ती स्वर्गाप्रमाणें अथवा वैष्णवादिकांना मिळणाऱ्या वैकुंठ-गोलोकादिकांप्रमाणें परोक्ष नाहीं. तथापि त्या दशेचा अनुभव घेतां येईल, अशा प्रकारचा (ह्मणजे तदनुकूल) यत्न न करितां आपल्या दुःसंस्कारांमुळें अथवा विद्वत्ता, लौकिक मोठेपणा इत्यादिकांच्या अभिमानामुळें ती दशा नाहींच, असें ह्मणणें हा शुद्ध अन्याय आहे. ज्यांनीं त्या दशेचा अनुभव घेतला आहे अथवा ज्यांना तिच्याविषयीं निश्चित परोक्ष ज्ञान झालें आहे, अशा लोकांच्या केवळ परोपकारार्थ, ठकविण्यासाठीं नव्हे, लिहून ठेवलेल्या शब्दावर स्वतःच्या अयोग्यतेमुळें, स्वतःच्या साशंकतेमुळें विश्वास न ठेवणें, यासारखें अकार्य व त्यांचें ह्मणणें सर्वथा चूक आहे, असें ह्मणणें यासारखें धाष्टर्य दुसरें कोणतें असणार?

सर्व जग जर आनंदाकरितां, सुखाकरितां यत्न करीत आहे तर तें सुख नाहीं, असें ह्मणतां येत नाहीं आणि सर्व प्राणी सामान्यतः ज्या सुखाला संपादन करितात; प्रपंचांतील सृष्ट पदार्थांपासून त्यांना जें सुख होतें, तें जर खरें असतें तर प्राण्यांची इच्छा निवृत्त होऊन ते

त्या सुखानेंच कृतार्थ झाले असते. पण सार्वभौम राजाही आपल्या प्राप्त अवस्थेंत तृप्त नसतो, असें दिसतें. त्यावरून त्याला मिळालेलें सुख व सुखसाधनें, ही सीमा नव्हे; तर त्याहून अधिक सुखकर साधनें या सृष्टींत आहेत, असें ठरतें. पण तीं सर्वच सर्वांना सुलभ नसतात. कारण सुखसाधनें स्वाभाविक नाहींत. तीं प्रयत्नानेंच प्राप्त होणारीं आहेत. अनेक कारणांमुळें सर्व जीवांना एक सारखाच यत्न करितां येत नाहीं. त्यामुळें त्यांना मिळणारीं सुख साधनेंही एकसारखीं नसतात. अर्थात् त्यांच्या सुखाचें स्वरूपही भिन्न भिन्न असतें. परंतु मोक्ष ही स्वाभाविक दशा आहे. ती सर्व सुखांची सीमा आहे. त्यामुळें त्या दशेला संपादन केल्यास दुसऱ्या अधिक सुखाची इच्छा रहात नाहीं. इच्छा असणें हेंच दुःखाचें निमित्त होय. इच्छेच्या अभावीं विक्षेपरूप सर्व दुःख निर्मूल होतें. यास्तव मोक्ष ह्मणजे पाषाणासारखें होणें नव्हे. तर स्वतः आनंद होणें आहे. तस्मात् परोपकारादिकांहून ह्या आनंदप्राप्तीकरितां अवश्य असलेल्या शमादि साधनांची योग्यता अधिक आहे. पण अनेक प्रतिबंधांमुळें ज्यांना तीं साध्य होण्यासारखीं नसतील, त्या पुष्कळशा व्यावहारिक लोकांनीं परोपकारादि साधनांचें अनुष्ठान अवश्य करावें. त्याविषयीं आमची मना नाहीं. पण परोपकारादिक हींच मुख्य साधनें आहेत, हें मात्र आह्मांला मान्य नाहीं. तथापि ज्याला त्या पूर्ण सुखाची साधारण कल्पनाही नाहीं, त्याला परोपकार करणें, त्यामुळें आपला लौकिक वाढणें, इत्यादिकांतच मोठा आनंद वाटणार, हें उघड आहे. ज्याला तसल्या लौकिक सुखाचें व्यसन लागलें आहे, तो कदाचित् मोक्षाला तुच्छही मानील व ' न लगे मुक्ति–धनसंपदा संतसंग देगा सदा ' असेंही ह्मणेल. पण तेवढ्यावरून संतसंगाचा महिमा जरी व्यक्त होत असला, तरी मोक्षाची स्वाभाविक योग्यता कमी होत नाहीं. कारण संतसंगाचा स्वाद घेण्याच्या अवस्थेस येईपर्यंत जीवाला होणाऱ्या जन्मादि यातना नाहींशा होत नाहींत. पण दृढ

चित्तस्थैर्यानें आत्म्याची स्वाभाविक स्थिति सिद्ध झाली असतां सर्व यातनांचा क्षय होतो आणि तोच खरा पुरुषार्थ आहे. त्याच्या सिद्ध्यर्थ चित्ताचें स्थैर्य व चित्ताच्या स्थैर्याला विषयांनीं प्रतिबंध करूं नये ह्मणून त्यांविषयीं वैराग्य अवश्य आहे. वैराग्य ह्मणजे विषयांविषयीं अनासक्ति, अप्रेम, विषयांचा त्याग करण्याची इच्छा. असो; मोक्षोपयोगी वैराग्य अधिकाऱ्याच्या चित्तांत दृढ व्हावें, ह्मणून **श्रीविद्यारण्यमुनींनीं** 'अहो संसारकष्टता ' असें या श्लोकाच्या शेवटीं म्हटलें आहे ५२.

आतां या श्लोकांत पित्याला पुत्राचा आपल्या कोणत्या कर्तव्याकडे उपयोग करितां येतो तें सांगतातः—

लौकिकं वैदिकं सर्वं पुत्रेऽवस्थाप्य तत्पिता ।
मृतो देहान्तरे पित्रोरन्ययोर्विशति स्वयम् ॥ ५३ ॥

अन्वयः—तत्पिता लौकिकं वैदिकं सर्वं (कर्म, कर्तव्यं) पुत्रे अवस्थाप्य स्वयं मृतः (सन्) अन्ययोः पित्रोः देहान्तरे विशति ॥

अर्थ–त्याचा पिता लौकिक व वैदिक, असें सर्व कर्म (आपलें सर्व कर्तव्य) पुत्रावर सोंपवून स्वतः मृत होत्साता दुसऱ्या आईबापांच्या शरीरांतील अन्य (उत्तर) देहांत प्रवेश करतो.

विवरण—' सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते, अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति ' या श्रुतीचा अर्थ येथें सांगितला आहे. पित्याचे दोन देह. एक पुत्रशरीर व दुसरा पितृशरीर. त्यांतील पुत्ररूप नूतन शरीराला शास्त्रोक्त लौकिक व वैदिक कर्में करण्याकरितां या लोकीं ठेवून, (आपल्या गृहांत आपला प्रतिनिधि नेमून) पित्याचा दुसरा जराजर्जर देह कृतकृत्य होऊन ह्मणजे या जन्मांतील सर्व कर्तव्यें करून आयुष्य संपतांच मृत होतो. वेदानें व धर्मशास्त्रानें सांगितलेलीं अग्निहोत्रादि कर्में हीं वैदिक, धर्मशास्त्रानें नियत केलेलीं कुटुंबपोषणादि कर्में हीं लौकिक व देहनिर्वाहाकरितां अवश्य असलेलीं

स्वभावप्राप्त (natural) चेष्टा, हीं स्वाभाविक कर्मे होत. आहार, निद्रा, भयनिवारण व कामशांति हीं चारच स्वाभाविक कर्मे असून तीं सर्व प्राणिसाधारण आहेत. यास्तव त्यांची गणना वरील दोन प्रकारच्या शास्त्रोक्त कर्मांत करितां येत नाहीं. कारण तीं उपदेशावांचूनही होतात. शास्त्रीय कर्मांना उपदेशाची आवश्यकता आहे. त्यासाठींच पित्याला पुत्र हा प्रतिनिधि नेमावा लागतो आणि त्यामुळेंच तो वडिलार्जित धनादिकांचा अधिकारी होतो. पश्वादि केवल भोग योनींतील जीवांना या दोन्ही कर्मांचा अधिकार नाहीं. ह्मणून त्यांची संतति ज्ञानाच्या अभावीं विच्छिन्न होते. ह्मणजे मनुष्यांप्रमाणेंच त्यांचीही उत्पत्ति पिता, पुत्र, त्याचा पुत्र इत्यादि परंपरेनेंच जरी होत असली, तरी शास्त्रीय कर्मांची योग्यता नसल्यामुळें व स्मरणशक्ति मर्यादित असल्यामुळें त्यांना तिचें ज्ञान नसतें. हाच 'संततीचा विच्छेद' होय. मनुष्यांतील जे पुष्कळसे अवैदिक संस्कारादि करीत नाहींत त्यांची संततिही फार तर दोन–चार पुरुषांपर्यंत अविच्छिन्न राहते. पण पुढें तीही ज्ञानाच्या अभावीं विच्छिन्न होते. वैदिकांना मात्र पूर्वोक्त कर्मांच्या योगानें कुल–गोत्र इत्यादिकांचें चांगलें स्मरण राहतें व तोच संततीचा अविच्छेद होय. पूर्वजांचें स्मरण, त्यांच्या विषयींचा अभिमान इत्यादि, व्यवहाराच्याही किती उपयोगी आहे, हें आधुनिकांना सांगण्याचें फारसें कारण नाहीं.

असो; पुत्रदेहाला प्रतिनिधि स्थापून पितृदेह मरतो व त्यांतील जीव दुसऱ्या आईबापांच्या शरीरांत नूतन देह धारण करण्यासाठीं जातो ५३.

एक शरीर सोडल्यानंतर अन्य आईबापांच्या शरीरांत प्रवेश करणें, हा तिसरा जन्म आहे; असें सांगतात—

पुत्ररूपेण यज्जन्मद्वयं पूर्वमुदीरितम् ।
तदपेक्षं तृतीयं तज्जन्म स्याद्देहधारिणः ॥ ५४ ॥

अन्वयः—पूर्वं पुत्ररूपेण यत् जन्मद्वयं उदीरितं तदपेक्षं देहधारिणः तत् जन्म तृतीयं स्यात् ॥

अर्थ—मागें (वर) पुत्ररूपानें जे दोन जन्म सांगितले त्यांच्या अपेक्षेनें देहधारण करणाऱ्या जीवाचा हा जन्म तिसरा आहे.

विवरण—'स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म' या श्रुतिवाक्याचा अर्थ या श्लोकांत सांगितला आहे या व मागच्या-पुढच्या दुसऱ्याही श्रुतिवाक्यांचा शब्दशः अर्थ या अध्यायाच्या 'अ' परिशिष्टांत पहावा. वर ४६ व्या श्लोकांत पहिला व ५१ व्या श्लोकांत दुसरा जन्म सांगितला. त्या दोन जन्मांतील पहिला रेतोरूप ज्याच्यापासून झाला त्या जीर्ण देहांतून निघतांच पुरुष आपल्या कर्मानुसार स्वर्गांत किंवा नरकांत पुनः उत्पन्न होतो. हाच त्याचा तिसरा जन्म होय. अर्थात् रेतोरूपानें स्त्रीशरीरांत प्रवेश करणें, हा पहिला जन्म, स्त्रीशरीरांतून शरीराकार होऊन पुत्ररूपानें बाहेर पडणें, हा दुसरा व कर्मानुसार अन्यलोकीं जन्म घेण्याकरितां त्या शरीरांतून निघणें, हा तिसरा जन्म होय.

येथें अशी शंका येते कीं, शरीरांतून निघणें हा जन्म कसा? पित्याच्या शरीरांतून निघाल्यावर स्थूल देहाची वृद्धि होऊन योग्य समयीं क्षुधा, तहान, सुख, दुःख, इत्यादि संवेदनांनीं संपन्न झालेल्या जीवानें मातेच्या शरीरांतून बाहेर येणें, हाच खरा जन्म आहे. कारण व्यवहारांत सर्व लोक त्यालाच जन्म ह्मणतात. पितृशरीरांतून रेतोरूपानें निघणें, याला जन्म असें कोणीही ह्मणत नाहींत. तथापि तें (रेतोरूपानें निघणें) मुख्य जन्माचें असाधारण (खास, मुख्य, साक्षात्) निमित्त असल्यामुळें त्याला कसेंबसें (यथाकथंचित्) जन्म ह्मणतां

येईल. पण शरीराचा त्याग करून जाणें, हा जन्म कसा? वरील दोन जन्मांवरून 'शरीरांतून निघणें' हा जन्म आहे, असें जरी ह्मटलें, तरी मरणाचे वेळीं शरीरांतून निघणें व वर वर्णन केल्याप्रमाणें शरीरांतून निघणें, यांत अंतर आहे. यास्तव जन्म ह्मणजे नुसतें शरीरांतून निघणें, एवढेंच न समजतां एका सजीव शरीरांतून दुसऱ्या सजीव शरीरानें अथवा त्याच्या सजीव बीजानें निघणें हा जन्म आहे, असेंच समजणें उचित आहे. यास्तव मरण हा जन्म नव्हे. कारण मरणाचे वेळींही जीवतत्त्व जरी शरीरांतून निघत असलें तरी ज्यांतून तें निघतें तें शरीर मरतें व निघणारें जीवतत्त्व हें शरीर किंवा शरीराचें बीजही नव्हे. तस्मात् 'हें त्याचें तिसरें जन्म आहे' हें श्रुतीचें ह्मणणें युक्तिशून्य आहे.

या शंकेचें समाधान असें–देही दुसऱ्या नूतन शरीराचें ग्रहण करण्याकरितांच जीर्ण शरीरांतून निघतो, आणि आपण व्यवहारांतही जसे, कोठें जावयाचें, याचा संकेत केल्यावांचून घरांतूनही कधीं निघत नाहीं, त्याप्रमाणें जीवही कोठें जावयाचें याचा निश्चय करूनच पूर्व शरीरांतून निघतो. आपण जे घरांतून बाहेर जातों ते तरी कांहीं कारणानेंच जातों. कारण कोणतीही क्रिया कारणाशिवाय होत नाहीं. क्रियेला निमित्त अवश्य लागतें. जाणें हीसुद्धां एक क्रिया आहे. यास्तव तिलाही निमित्त पाहिजे. उद्देश हेंच प्रायः जाणें या क्रियेचें निमित्त असतें. आपण घरांतून जे बाहेर पडतों, ते कांहीं तरी उद्देशानेंच पडतों. त्याचप्रमाणें शरीरांतून बाहेर पडण्यांतही कांहीं उद्देश पाहिजे. पण ज्या उद्देशानें आह्मी बाहेर पडणार, तो उद्देशही निष्कारण नाहीं. उदाहरणार्थ असें समजा कीं, आपण **श्रीशंकराचार्यांच्या** जन्मभूमीचें दर्शन घेण्याच्या उद्देशानें **कालटीस** जावयास निघालों. पण त्यांच्याच जन्मभूमीचें दर्शन घेण्याचा उद्देश कां असावा? जेथें आचार्यांचा जन्म झाला तेथें दुसऱ्याही हजारों जीवांचे जन्म झालेले

असले पाहिजेत. पण त्यांतील एकाद्याच्याही जन्मभूमीचें दर्शन घेण्याची इच्छा न होतां **आचार्यांच्याच** जन्मभूमीचें दर्शन व्हावें, असें वाटण्यासही कांहीं कारण असणारच. त्याच न्यायानें शरीरांतून बाहेर पडण्याविषयींच्या उद्देशाचेंही कांहीं कारण असणें अवश्य आहे. शरीर सोडणाऱ्या जीवाची वासना हेंच त्याचें निमित्त आहे. वासना कर्मानुसार, परिचयानुसार होते. ह्मणूनच आह्मीं वर ' कर्मानुसार अन्यलोकीं जन्म घेण्याकरितां ' असें ह्मटलें आहे. मरण ह्मणजे शरीरांतून जाणें हें उघड आहे. जाणें ही क्रिया कांहीं उद्देशानेंच होणार. उद्देशालाही निमित्त पाहिजे. यास्तव जीव ज्या देहांत असतो, त्या देहाला तो अन्य देहाचें ग्रहण करण्याकरितांच सोडतो. अर्थात् अन्य देहाचें ग्रहण हा त्याचा उद्देश असतो. ह्मणूनच श्रीगीतेंत–' वासांसि जीर्णानि यथा विहाय०' या (अ. २ श्लो. २२) श्लोकांत 'एकादा मनुष्य जीर्ण वस्त्रें सोडून नवीं वस्त्रें जशीं घेतो त्याप्रमाणें देही जीर्ण शरीरें सोडून अन्य नूतन शरीरांत जातो, असें ह्मटलें आहे.

परंतु जीर्ण शरीराला सोडावें, असें त्याला सहसा वाटत नाहीं. कारण पातंजल योगदर्शनांत (पा. २ सूत्र ३) सांगितलेला अभिनिवेश त्याच्या त्या तशा वाटण्याला स्वभावतःच प्रतिक्षणीं प्रतिबंध करतो. प्राणिमात्राला मरणाचें ह्मणजेच प्राप्त शरीराच्या त्यागाचें मोठें भय वाटतें. त्यावरूनच त्याला मरण ह्मणजे काय, हें माहीत असतें, असें ठरतें. कारण मरण हें अतिशय क्लेशकारक आहे, हें जर कोणाला पूर्वानुभवावरून माहीत झालेलें नसतें, तर मरणाचें इतकें भयही वाटलें नसतें. कारण कोणताही जीव दुःखद दशेलाच भितो, असें आपण नेहमीं पाहतों. मरण व सुषुप्ति या दोन्ही अवस्थांचें स्वरूप जरी एकच असलें, तरी सुषुप्तींत प्राण असतात; ह्मणून इंद्रियें लीन होतांना क्लेश होत नाहींत. पण मरणाचे वेळीं प्राणांचाही लय व्हावा लागतो. प्राणांचा लय अतिशय दुःसह आहे. ह्मणूनच जीवाला

प्राणशक्ति लीन होतांना फार क्लेश होतात. वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळेंच कोणताही जीव झोंपेला भीत नाहीं. पण मरणाला प्रत्येकजण, मग तो अज्ञ असो कीं सुज्ञ असो, भितो. अर्थात् मरण दुःखद आहे, या गोष्टीचा त्याला केव्हां तरी अनुभव आलेला असणें अवश्य आहे.

या जन्मीं तर त्याला मरणाचा अनुभव आलेला नसतो, हें निर्विवाद आहे. पण अनुभवावांचून एकाद्या दशेला कोणी भीतही नाहीं. मरणाला तर प्राणिमात्र भीत असतो. अर्थात् त्याला मरणदुःखाचें वासनाज्ञान असतें. त्यानें पूर्वींही मरणाचा अनुभव घेतलेला असतो. ह्मणून त्याचें साक्षात् स्मरण जरी नाहीं, तरी वासना असते. तिच्या योगानें स्वाभाविकपणेंच सर्व जीव मरणाला ह्मणजे शरीरत्यागाला भितात. शरीर व विषय यांच्या वियोगाला भिणें हाच अभिनिवेश आहे.

असल्या अभिनिवेशामुळेंच जीर्ण झालेल्या शरीरालाही सोडावें, असें कोणालाही वाटत नाहीं. कांहीं शूर योद्धे शरीराला तृणाप्रमाणें लेखितात व कांहीं विरक्त शरीराला शव समजतात, हें खरें; तथापि त्यांच्या ठिकाणींही अभिनिवेशाचा अत्यंत अभाव असतो, असें नाहीं; कारण अभिनिवेश जर मुळींच नसता तर त्यांनींही स्वसंरक्षणाचे कवचादि उपाय योजले नसते. विरक्तानेंही सात ग्रास मागण्यासाठीं सुद्धां दुसऱ्यांच्या घरांचे उंबरठे झिजविले नसते. आतां–हें शरीर केव्हां तरी मरणारच आहे, आपण ज्या अर्थीं त्याला धारण केलें आहे त्या अर्थीं तें केव्हां तरी सोडणें भाग आहे. 'मरण ही प्रकृति असून जीवित ही विकृति आहे.' यास्तव 'त्या अपरिहार्य गोष्टीविषयीं' भीति बाळगणें व्यर्थ होय,- इत्यादि विवेकानें ते (शूर व विरक्त) आपला अभिनिवेश कमी करतात, हें खरें; पण तो प्राणिमात्रसाधारण असल्यामुळें सर्वथा कमी होऊं शकत नाहीं. तथापि विवेकाच्या बलानें ज्याचा जितका

अभिनिवेश कमी झालेला असतो, तितकें त्याला मरणाचें भयही कमी वाटतें. सामान्य प्राकृतांप्रमाणें कांहीं शूर व यति मरणाला जे भीत नाहींत, त्याचें कारण 'कमी अभिनिवेश,' हेंच आहे. परंतु तो सर्वथा नसतो, असें मात्र प्रपंचदशेंत कधीं होत नाहीं. ह्मणूनच आमच्या धर्मशास्त्रानें महा विरक्त यति व पराङ्मुख न होणारा शूर या दोघांना 'सूर्यमंडळाचा भेद करणारे,' असें ह्मणून त्यांचें साम्य दाखविलें आहे.

सारांश, वर सांगितलेल्या अभिनिवेशामुळें जीव शरीर सोडावें, असें मनांतही आणीत नाहीं. पण प्रत्येकाला तें सोडावें लागतें. ह्मणूनच अमर होण्याकरितां कष्ट तप करणाऱ्या असुरांस (पामरांस, देहात्मवाद्यांस) ब्रह्मदेवादिकांनीं दीर्घ आयुष्य देण्याचें मान्य केलें, पण अमरत्व केव्हांही दिलें नाहीं; उलट 'अरे बाबा, आह्मी सुद्धां जर खरे अमर नाहीं, तर तुह्मी कोठून होणार' असें ह्मणून त्यांनीं त्यांचें निराकरण केलें, असें पुराणांत वर्णिलें आहे. तात्पर्य अभिनिवेशामुळें शरीराचा वियोग व्हावा, असें जरी कोणाला न वाटलें, तरी तो योग्य समयीं होतोच. तो जीवाच्या इच्छेच्या विरुद्ध होतो. यास्तव त्याचें निमित्तही तसेंच कांहीं बलवत्तर असलें पाहिजे. स्वेच्छेनें घरांतून बाहेर पडून कांहीं कार्याकरितां कोठें जाणें व एकाद्या परतंत्राला त्याच्या धन्यानें अथवा राजपुरुषानें त्याच्या इच्छेविरुद्ध घरांतून नेणें, यांत पुष्कळ अंतर आहे. मरण हें यांतील दुसऱ्या प्रकारचें आहे. अर्थात् प्राण्याच्या इच्छेविरुद्ध त्याला त्या शरीरांतून काढून नेणारी शक्ति आहे.

पण कोणतीही नियमन करणारी शक्ति ज्याचें नियमन करावयाचें तो पदार्थ त्याला पात्र असल्यावांचून नियमन करीत नाहीं. उदाहरणार्थ,–धनी आपलें धन ज्यानें घेतलें असेल त्याचेंच नियमन करतो; राजा ज्यानें अपराध केला असेल त्याचाच निग्रह करतो.

ह्मणजे धन घेणें व अपराध करणें हीं येथें नियमनाचीं, बंधनाचीं निमित्तें आहेत. यास्तव जीवाला त्याच्या इच्छेविरुद्ध शरीरांतून काढून नेणें, यालाही तसेंच कांहीं निमित्त असणें उचित होय. चोरी, लबाडी इत्यादि कर्मे राजपुरुषांकडून बद्ध होण्यास कारण होतात. यास्तव त्या जगत्प्रभूच्या किंकरांच्या तावडींत सांपडण्याचें कारणही कर्मेच आहेत, अशी कल्पना करणें भाग आहे.

ज्यानें अनेक अपराध केले आहेत त्याला राजा निरनिराळ्या प्रकारच्या शिक्षा देतो व त्या भोगीत असतांनाही त्यानें चांगलें किंवा वाईट कर्म केल्यास त्याला तदनुसार किंचित् सुख अथवा किंचित् दुःख होतें आणि संवयीनें त्याला त्या बंधांतील सुखलेशही प्रिय वाटतो. त्याच न्यायानें जीव हा एक मोठा अपराधी आहे. कारण तो जर तसा नसता तर एकाच शरीरांत पुष्कळ दिवस दुःख भोगीतही राहिला नसता. तो अपराधी आहे ह्मणूनच त्याला ईश्वराची नियन्तृ-शक्ति त्याची इच्छा नसली तरी, नियत कालपर्यंत एकाच शरीरांत ठेवते व नियतकाल संपतांच त्याच्या दुसऱ्या अपराधांचें किंवा शुभ कर्मांचें फल भोगण्यास उचित असलेल्या स्थानीं त्याच्या इच्छेच्या विरुद्धही नेते.

परंतु व्यवहारदशेंतील अपराध्यांचें नियमन करणारे राजपुरुष जसे प्रत्यक्ष असतात तसे त्या महा-राजाचे दूत प्रत्यक्ष नसतात. तथापि ते लौकिक राजपुरुषांप्रमाणेंच अपराधी जीवाला 'अरे आतां अमुक कर, अमक्या ठिकाणीं कर' इत्यादि प्रेरणा बुद्धिवृत्तींच्या द्वारा करितात व तोही त्याप्रमाणें करतो. अर्थात् एका शरीरांत राहण्याचा काल संपला कीं अंतर्यामीचे दूत अन्तःकरणवृत्तीच्या द्वारा जीवाला त्याच्या कर्मानुसार उत्तर देहाचें चिंतन करावयास लावितात व त्याच चिंतनरूपी उद्देशानुसार जीव प्रस्तुत शरीर सोडून पुढच्या शरीराला उचित असलेल्या

स्थानीं आई-बापांच्या शरीरांतील गर्भ होण्याकरितां निघतो. ईश्वरानें ठरविलेल्या नियतीप्रमाणें त्याच्या जगभर पसरलेल्या शक्ति जीवाला शुक्ल किंवा कृष्ण गतीनें उद्दिष्ट स्थानीं नेऊन पोंचवितात. याविषयीं अधिक विवेचन शारीरकभाष्यार्थाच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या व दुसऱ्या पादांत येईल. अर्थात् स्त्री-गर्भाशयांत जाण्याकरितां स्थूल-शरीराच्या बीजानें (वीर्यानें) पित्याच्या शरीरांतून बाहेर निघणें हा जसा जन्म, तसाच पुढच्या जन्मांतील पितृशरीरांत रेतोरूप होण्यासाठीं पूर्व स्थूल शरीरांतून निघणें, हाही जन्म आहे. तात्पर्य सजीव शरीरांतूत सजीव सूक्ष्म शरीरानें निघणें हाच जन्म, असें न ह्मणतां एका शरीरांतून निघून दुसऱ्या शरीरांत रहावयास जाणें हा जन्म आहे, असें ह्मणणेंच अधिक प्रशस्त होय. या व्याख्येप्रमाणें गर्भाधानादि संस्कारांच्या द्वारा पुत्र उत्पन्न करून, त्याला उपनयन, अध्ययन इत्यादिकांच्या योगानें आपला गृहस्थ धर्म स्वीकारण्यास योग्य करून व त्याच्यावर सर्व भार टाकून जीर्ण शरीराचा त्याग करून जाणाऱ्या पित्याचें लौकिक मरण हा तिसरा जन्म आहे.

तात्पर्य, एक शरीर सोडून प्रत्यक्ष दुसरें शरीर घेण्यास जरी मध्यें कांहीं काल जावा लागला तरी त्या शरीराविषयीं संकल्प केल्यावांचून हें शरीर सोडतां येत नाहीं. यास्तव हें शरीर सोडणें ह्मणजे दुसऱ्या शरीरांत जावयास निघणेंच होय. त्यामुळें तोही एक जन्म आहे. एवढ्यासाठींच **श्रीविद्यारण्यांनीं** दीपिकेंत 'अस्मिन्नेव शरीरे स्थित्वा मनसा देहान्तरं स्वीकृत्य पश्चादमुं देहं परित्यजति' ह्मणजे याच शरीरांत राहून व मनानें दुसऱ्या देहाचा स्वीकार करून मागाहून हा जीव या वर्तमान देहाला सोडतो, असें ह्मटलें आहे. **बृहदारण्यकांत** याविषयीं **तृणजलूचें** उदाहरण दिलें आहे. ह्मणजे तृणजलूका जशी गवताच्या टोकांवर जाऊन व तोंडानें पुढची (जवळची) दुसरी काडी धरून नंतर आपला मागचा देह त्या तृणावर ओढून घेते, त्याप्रमाणें हा

आत्मा या शरीराला मारून ह्मणजे निश्चेष्ट करून, त्याला जड करून सोडून आणि पसरलेल्या वासनेनें पुढच्या दुसऱ्या आधाराचा आश्रय करून आपला येथून उपसंहार करतो.

आतां येथें आणखीं एका गोष्टीचा विचार करणें मात्र अवश्य आहे. तो असा–वर सांगितलेले दोन जन्म हे स्वतः पुत्राच्या देहाचे आहेत व हा जन्म पित्याच्या दुसऱ्या जन्मांतील देहाचा आहे. यास्तव एकाचेच ते तीन जन्म आहेत असें ह्मणतां येत नाहीं, असें कोणी ह्मणेल. परंतु पिता व पुत्र ह्यांच्या शरीररूपी उपाधि जरी पृथक् असल्या तरी त्या उपाधींनीं उपलक्षित (उपाधींच्या द्वारा सूचित) होणारा आत्मा एकच आहे. या अभिप्रायानें श्रुतीनें येथें एकाचेच ते तीन धर्म आहेत, असें ह्मटलें आहे, असें जाणावें; अथवा या उत्तरानें समाधान न झाल्यास–पित्यापासून रेतोरूपानें, आईच्या शरीरांतून पुत्ररूपानें व स्वतःच्या शरीरांतून वासना-देहरूपानें प्रत्येकाचे तीन जन्म होतात, असें समजावें. अर्थात् रेतामध्यें आलेला कोणताही जीव पूर्वशरीराचा त्याग करूनच आलेला असतो. ह्मणजे रेतोरूपानें पितृशरीरांतून बाहेर पडणें, हा वस्तुतः दुसरा जन्म असून आईच्या देहांतून कुमाराकारानें (बालरूपानें) बाहेर येणें, हा तिसरा जन्म होय. तथापि पूर्व शरीरांतूनच तो आलेला आहे, याविषयीं प्रत्यक्ष प्रमाण कांहीं नाहीं. ह्मणून श्रुतीनें वरील वास्तवीक क्रम सोडून लौकिक प्रमाणसिद्ध क्रम घेतला आहे. त्याच्या योगानें एकाच शरीराच्या तीन अवस्था व्यक्त होतात.

अशा रीतीनें प्रत्येक प्राण्याला पुनः पुनः जन्म घ्यावे लागतात. हें तीन जन्माचें वर्णन ऐकलें व त्याविषयीं बराच चांगला विचार केला ह्मणजे संसाराविषयीं वैराग्य उत्पन्न होतें. कारण माता व पिता यांच्या दोन मळांनीं बनलेलें शरीर निरंतर धारण करणें, याहून अधिक निंद्य राग्यकारण सांगवतां येणें शक्य नाहीं. एवढ्यासाठींच विष्णु पुराणांत

' जो पुरुष आपल्या देहाच्या अपवित्र वासानें त्याविषयीं विरक्त होत नाहीं, त्याला दुसरें कोणतें वैराग्यकारण सांगतां येणार आहे, असें ह्मटलें आहे ५४.

आतां पूर्वोक्त प्रकारच **श्रीस्वामी** पुढच्या दोन श्लोकांत सांगतात.

स्वोदरं दारजठरं तथा पित्रन्तरोदरम् ।
त्रय आवसथा इत्थं जन्तोः सर्वस्य जन्मने ॥ ५५ ॥

अन्वयः—स्वोदरं, दारजठरं, तथा पित्रन्तरोदरं इत्थं सर्वस्य जन्तोः जन्मने त्रयः आवसथाः सन्ति ।

अर्थ—आपलें उदर, स्त्रीचें उदर व त्याचप्रमाणें दुसऱ्या आईबापांचें उदर अशीं सर्व (प्रत्येक) जन्तूच्या जन्माचीं तीन स्थानें आहेत.

जन्मानि योनिलक्षाणां जन्तुश्चतुरशीतिषु ।
उत्तमाधमरूपाणि प्राप्नोत्येवं पुनः पुनः ॥ ५६ ॥

अन्वयः—एवं जन्तुः योनिलक्षणां चतुरशीतिषु उत्तमाधमरूपाणि जन्मानि पुनः पुनः प्राप्नोति ।

अर्थ—अशा रीतीनें प्रत्येक प्राणी चवऱ्यायशीं लक्ष योनींत उत्तम व अधम जन्म पुनः पुनः घेतो.

विवरण—येथील ' चवऱ्यायशीं लक्ष ' हा शब्द जीवांच्या असंख्य योनींचा उपलक्षक आहे. अर्थात् चवऱ्यायशीं लक्षच योनि कां ? त्या मोजल्या कोणी ? त्यांहून कमी किंवा अधिक योनि नाहींत ह्मणून कशावरून ? मन्वादिकांना जर त्या कळल्या होत्या तर त्यांनीं त्यांची एक अ-कारादि वर्णांच्या अनुक्रमानें यादी (list) तयार करून कां ठेवली नाहीं ? इत्यादि कुतर्कप्रयुक्त प्रश्न करण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण बाह्य सृष्टींतील वस्तूंचें समग्र यथार्थ ज्ञान जर कोणालाही होणें शक्यच नाहीं, तर त्यांतील कांहीं पदार्थांची संख्या कळल्यानें तरी कोणता लाभ होणार ? कांहीं थोडे पदार्थ कळले तरी त्यांची खरी

संख्या कळली आहे, असें मुळींच होत नाहीं आणि केव्हांही झालें तरी आमचें बाह्य ज्ञान अपुरें राहणार, हें ठरलेलेंच आहे; मग त्यांतील फारच थोड्या वस्तूंची संख्या जाणण्यांत तरी तात्पर्य काय आहे? असा प्रोक्त विचार करूनच आमचे तत्त्ववेत्ते बाह्य प्रपंचाविषयीं व त्यांतील पदार्थांच्या गुण धर्मांविषयीं विरक्त झाले आणि त्यांतील अत्यंत अवश्य तेवढ्याच पदार्थांचें अवश्य तेवढेंच ज्ञान संपादन करून व्यवहार करूं लागले. सारांश, असंख्य जीवयोनींची यादी करण्याचें विशेष कारण न भासल्यामुळेंच मनु-व्यासप्रभृति शिष्टांनीं ती तयार केली नाहीं. त्यांना जर तिचें महत्त्व वाटलें असतें, ती एक अत्यंत उपयुक्त व सुशक्य क्रिया आहे, अशी त्यांची भावना झाली असती तर त्यांनीं किंवा त्यांच्या शिष्यांतील कोणी ती अवश्य लिहिली असती. कारण त्यांना निर्वाहादिकांकरितां ग्रंथ निर्माण करावयाचे नसल्यामुळें ह्मणजे आपल्या विद्वतेचा उपयोग कलेसारखा करावयाचा नसल्यामुळें ग्राहकादिकांच्या तोंडाकडे पहात बसण्याचा प्रसंग येत नसे आणि त्यामुळें ग्रंथकर्त्याला अवश्य असलेलें चित्तस्वास्थ्य स्थिर राहून ग्रंथ निर्दोष निपजत असे. असो; तात्पर्य जीवाला अनेक योनींत वारंवार जन्म घ्यावा लागतो एवढें कळण्यासाठीं व त्या योनि असंख्येय आहेत, हें सुचविण्यासाठीं चवऱ्यायशीं लक्ष हा शब्द येथें योजिला आहे. एकाद्या 'चिकित्सकानें' योनींची गणना करण्याचा दीर्घ उद्योग करून जीवयोनि चवऱ्यायशीं लक्षांहून अधिक आहेत, असें जरी प्रमाणतः व सूक्ष्मदर्शक यंत्रादि साधनांनीं उद्यां ठरविलें, तरी त्यामुळें जीवाला अनेक योनींतून जन्म घ्यावा लागतो, हें वैदिकांचें मुख्य मन्तव्य बाधित होत नाहीं.

'उत्तमाधमरूप जन्म पुनः पुनः घेतो,' या **श्रीविद्यारण्यमुनींच्या** वचनावरून जन्म घेण्याचा क्रम व्यक्त होत नाहीं. यास्तव त्याविषयीं

विचार केला पाहिजे. कोणी ह्मणतात कीं, जो एकदा मनुष्य झाला, ज्याच्या अंतःकरणाची उन्नति मनुष्याच्या अंतःकरणापर्यंत झाली आहे; तो पुनः पशु होणें शक्य नाहीं. पण त्याविषयीं आमचें असें ह्मणणें आहे कीं, अंतःकरणाची उन्नति ह्मणजे काय? त्यानें पुष्ट होणें, कीं अधिक संस्कारयुक्त होणें? ह्मणजे कृमींचें अंतःकरण कृश असतें; तें पक्ष्यांच्या अवस्थेंत त्याहून अधिक पुष्ट होतें; पशूंमध्यें त्याहूनही उन्नत होतें; वानरामध्यें तर तें मनुष्यांच्या खालोखाल असतें व मनुष्याचें अंतःकरण दुसऱ्या सर्वांच्या अंतःकरणाहून अधिक पुष्ट असतें; असें ह्मणावयाचें कीं, अंतःकरण हें तत्त्व एकाच आकाराचें असून तें प्रत्येक अनुभवाचा एक एक निरनिराळा संस्कार, या हिशोबानें जितक्या अधिक अनुभवजन्य संस्कारांनीं युक्त तितकें अधिक पुष्ट, असें समजावयाचें?

उत्तरोत्तर प्राण्यांमध्यें तें अधिक पुष्ट होत जातें, असें ह्मटलें तर चित्त हें द्रव्य सूक्ष्म नसून वृद्धि पावणारें आहे, असें होईल. अर्थात् तें एकादे वेळीं तरी इंद्रियांचा विषयही होऊं शकेल! पण अनुभव मात्र तसा नाहीं. अंतःकरणाला पाहणारा एकही मानव आजवर या भूलोकीं निपजलेला नाहीं; आणि 'तें आकाशादि पांच भूतांच्या सूक्ष्म सत्त्वगुणांचें कार्य आहे,' ह्मणून जें आमच्या शास्त्रांत सांगितलें आहे; तें जर खरें असेल तर त्याचा प्रत्यक्ष (इंद्रियांच्या द्वारा) अनुभव येणेंही शक्य नाहीं. बरें, संस्कारांच्या द्वारा तें उन्नत होतें, हा दुसरा पक्ष जर घेतला, तर प्रत्येक संस्काराचा उदय होण्यास त्याला प्रतिबंध करणाऱ्या तमोगुणाचा व रजोगुणाचा अभाव असणें अवश्य असतें. ह्मणजे अंतःकरणांत संस्कारांचा उदय न होऊं देणाऱ्या रजोगुणाचा व तमोगुणाचा जेव्हां अभाव असतो, तेव्हांच संस्कार उदय पावतो आणि ते दोन गुण त्याला जेव्हां प्रतिबंध करीत असतात, तेव्हां अंतःकरणांत असलेले हजारों संस्कारही असून नसल्यासारखेच होतात, असा अनुभव आहे. आपल्याला जेव्हां गाढ झोंप लागते तेव्हां तमोगुण अंतःकरणाला

आच्छादित करतो. त्यामुळें अंत:करणांत असलेले सहस्रावधि संस्कारही नसल्यासारखे होतात. स्वप्नांत रजोगुण अंत:करणाला चंचल करतो व आमची आई मेलेली असली तरी त्या अनुभवापासून झालेल्या संस्कारांना प्रतिबंध करून ती जिवंत आहे, असें दाखवितो. अर्थात् संस्कारांच्या योगानें चित्त पुष्ट किंवा उन्नत होतें, या ह्मणण्यांतही फारसें तथ्य नाहीं. कारण मनुष्याच्या अंत:करणाला मागच्या अनेक जन्मांमध्यें अनेक अनुभव जरी आलेले असले तरी त्यांमुळें झालेल्या संस्कारांच्या योगानें तें पुष्ट झालेलें असतें, असें ह्मणण्यास चांगलेंसें प्रमाण नाहीं. कारण मनुष्यांमध्येंही जे महाबुद्धिमान् असतात त्यांच्या अंत:करणांतही पश्वादि-योनींतील खान-पानादि क्रियांच्या अनुभवापासून झालेल्या संस्कारांचा उद्भव होऊन ते गवत खावयास धावतात, असा अनुभव येत नाहीं. ते अन्नच खाण्याची इच्छा करतात; मनुष्याला उचित, अशा भाषादिकांमध्येंच प्राविण्य दाखवितात; मनुष्याला योग्य असलेल्या क्रिया करण्याचीच इच्छा धरितात. पश्वादि-पूर्वजन्मीं झालेल्या संस्कारांचें एकही कार्य एकाद्याही माणसामध्यें आढळत नाहीं.

तेव्हां अंत:करणांतील अनेक संस्कारांना तम व रज हे गुण प्रतिक्षणीं प्रतिबंध करितात व त्यामुळें त्यांत असलेले अगण्य संस्कारही एकाच वेळीं एकाच शरीरांत उद्भूत होत नाहींत, तर त्यांतील कांहीं संस्कार पशूच्या शरीरांतच उदय पावतात, कांहीं वानराच्या व कांहीं मनुष्याच्या, असें अनुभवानें ठरतें. एका मानव शरीरांतही सर्वच संस्कार सर्वदा उदय पावत नाहींत. तर गुणांच्या न्यूनाधिकतेप्रमाणें कधीं सात्त्विक, कधीं राजस व कधीं तामस संस्कारांचा उदय होऊन तदनुसार कार्यें होतात. तेव्हां आतां या अनुभवाच्या बलावर कोणत्याही अंत:करणांत अनेक संस्कार असून ते गुणांच्या न्यूनाधिक प्रतिबंधानुसार उदयास्त पावतात, असें नाहीं का ठरत ?

अधिक पुण्याचरणानें उत्तरोत्तर अधिक संस्कार उदय पावून अधिक सूक्ष्म तत्त्वाचें ज्ञान होतें. त्याचप्रमाणें पापाच्या आधिक्याबरोबर अंत:करणाचें मलिनत्वही वाढतें व त्यामुळें स्थूलतत्त्वही विपरीत भासतें. अर्थात् ही सर्व सृष्टि अनादि आहे तिच्यांतील प्रत्येक प्राण्याचे प्रत्येक योनींत अनेक जन्म होऊन गेले आहेत. पश्वादि तिर्यक् योनि केवळ भोगयोनि आहेत. कर्मयोनि नव्हेत. कर्मयोनि ह्मणजे इष्ट प्राप्तीकरितां बुद्धिपुर:सर प्रयत्न करणाऱ्या योनि. या भूलोकीं तरी, एक मनुष्य हीच योनि तशी आहे. त्यामुळें मनुष्यालाच पुण्याचरण करून आपल्या चित्तावरील पापाचीं पुटें घालविण्याचा व त्यांतील अनेक शुभ संस्कारांना जागृत् करण्याचा अधिकार आहे. त्यानें त्याचा दुरुपयोग केल्यास ह्मणजे पापाचरण केल्यास अंत:करण अधिक मलिन होऊन त्याला अनेक जन्मांत झालेले अनेक संस्कार पापजन्य मोहांत गडप होऊन जाणें फारसें अशक्य नाहीं. अहो मद्य, भांग इत्यादि मादक पदार्थांचें सेवन केल्यानेंही जर प्राण्याचें चित्त मूढ होत असल्याचें प्रत्यक्ष अनुभवास येतें, तर चित्तावर दीर्घ परिणाम करणाऱ्या पापाचरणासारख्या निमित्तानें तें मूढ होऊन वासनानुसार मूढ योनींत जन्म घ्यावयास गेलें, तर त्यांत नवल तें कोणतें ?

आमच्या कांहीं बंधूंना मनुष्याचें चित्त पशूचें चित्त कसें होईल, याविषयीं मोठें आश्चर्य वाटतें; पण मनुष्य कांहीं प्रसंगीं पशूंच्या हातूनही न होणारें क्रौर्य करतो, याचा कांहींच विस्मय वाटत नाहीं ! ! बिचारे पशु, हिंस्र पशूही फार तर आपल्या पोटाकारितां एकादें अकृत्य, एकादी हिंसा करितात. पण खाटिक श्रमविभागाच्या तत्त्वाचा फायदा घेऊन हिंसेचीं दुकानें मांडतात. पक्षी आपल्या घरट्यांत कोणी आल्यास त्याला यथाशक्ति हुसकून लावण्याचा यत्न करतो व आपला उपाय चालत नाहीं, असें वाटल्यास दुसरीकडे जाऊन सुखानें राहतो. पण मनुष्य आपल्या बरोबर दुसऱ्या अनेकांचे जीव धोक्यांत

घालून घोर कदन सुरू करतो पश्वादिक अवश्य तितकें यदृच्छाप्राप्त अन्न भक्षण करून बाकीचा काल सुखानें घालवितात; पण मनुष्य संग्रहाच्या दुराशेनें आपणावर अनेक आपत्ति ओढून घेतो. चित्ताला धनादि-विषयमय करून सोडतो. मला या शरीरांतही फारच थोडा वेळ रहावयाचें आहे, (मग घर तर दूरच राहिलें,) हें ठाऊक असतांनाही 'अजरामरवत्प्राज्ञो विद्यामर्थं च चिन्तयेत्' अशी नीति ठरवून तदनुसार वर्तन करतो. सारांश, मनुष्य होऊन पशूंनाही लाजविणारीं कर्मे करणारा मानुष प्राणी पुनः मनुष्यच होईल, ही नुस्ती शुभ वासना आहे, एवढ्याच साठीं फार तर आह्मी तिला मान देऊं. पण तो तत्त्वार्थ नव्हे. ह्मणूनच श्रीकृष्णानेंही 'क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु' (श्रीगीता अ. १६, श्लो. १९ उत्तरार्ध) ह्मणजे मी त्या अशुभ आचरण करणाऱ्या पापी मनुष्यांना दीर्घकाल व्याघ्र-सिंहादि आसुर योनींत टाकतों, असें ह्मटलें आहे.

दुसरे कित्येक ह्मणतात कीं, वृक्षादि स्थावर, कृमि, कीट, पक्षी, पशु इत्यादि जीवक्रमानें उत्तरोत्तर योनींत जन्म घेत प्राणी मनुष्ययोनीपर्यंत येतात. त्या योनींत जन्म घेऊन त्यांनीं शुभ कर्म केल्यास ते या लोकांतून सुटून दुसऱ्या अधिक उन्नत लोकास जातात. पण तसें न करतां अशुभ आचरणच अधिक केल्यास ते एकाद्या जिन्यावरून घसरलेल्या पुरुषाप्रमाणें त्या कर्मानुसार जितका अधःपात पावतात तेथूनच पुनः उत्तरोत्तर उच्च योनींतून मानव योनीकडे येऊं लागतात. ह्मणजे समजा कीं, एक जीव आतां मनुष्य झाला आहे. पण त्यानें शुभ आचरण अधिक न करितां अशुभ व्यवहारच अधिक केला. त्याच्या अनुरोधानें मरणानंतर तो पक्ष्याच्या योनींत पडला. नंतर त्या पक्ष्यापासून मनुष्यापर्यंत मध्यें उत्तरोत्तर उन्नत जितक्या योनी असतील, त्यांतून क्रमानें वर येत तो पुनः योग्य समयीं मनुष्य होईल.

पण हें मतही वैदिक विचारपरंपरेला धरून नाहीं. कारण, छान्दोग्यांत ' स यथा क्रतुरस्मिँल्लोके भवति तथेतः प्रेत्य भवति ' (अ. ३, खं. १४, १) ह्मणजे तो जीव या शरीरांत जशा दृढ भावनेनें युक्त असतो, तसा हें शरीर सोडून गेल्यावर होतो, असें ह्मटलें आहे. श्रीगीतेंतही ' यं यं वापि स्मरन्भावं०' इत्यादि (अ. ८, श्लो. ६) श्लोकांत जीव ज्या ज्या पदार्थाचें स्मरण करीत अन्तकाळीं शरीर सोडतो त्या त्या भावासच प्राप्त होतो, असें सांगितलें आहे. त्यावरून प्राण्याच्या संकल्पानुसार फळ व संकल्पानुसारच पुढचा जन्म त्याला घ्यावा लागतो, असें ठरतें. पुराणें व योगवासिष्ठासारखे निबंध यांत या सिद्धान्ताला अनुसरूनच पुण्यवान् अथवा पापी जीवांना पुढचे जन्म मिळाल्याचें वर्णन आहे. तस्मात् पापाच्या योगानें अधम योनींत जन्म व पुण्याच्या योगानें उत्तम योनींत जन्म होणें, हें जरी नियत (निश्चित) असलें, तरी त्याचा क्रमही नियत आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण वरील दोन्ही मतांतील कोणतेंही मत जरी घेतलें, तरी त्याच्या योगानें ' दृढ भावनानुरूप फळ ' हा अनुभवानें सिद्ध झालेला महा सिद्धान्त बाधित होतो. ह्मणूनच **श्रीविद्यारण्यांनींही** जन्मांचा क्रम सांगितला नाहीं. उलट ' पुनः पुनः ' असें ह्मणून उत्तमाधम जन्मांचा नियत क्रम नाहीं, असें सुचविलें आहे ५६.

४३ व्या श्लोकाच्या उत्तरार्धांत ' जन्मच पहिला दोष आहे. यास्तव त्याची बीभत्सा निरूपण केली जाते ' असें ह्मणून येथवर जन्माचें दोषरूपत्वच दाखविलें. आतां त्याचा उपसंहार व इतर दोषाचें दिग्दर्शन करून विरक्त ज्ञानी मुक्त होतो, असें सांगतात—

दुष्टत्वं जन्मनः प्रोक्तं स्पष्टं रोगादिदुष्टता ।
विरक्तो बुद्धतत्त्वस्तु मुच्यते वामदेववत् ॥ ५७ ॥

अन्वयः—जन्मनः दुष्टत्वं प्रोक्तं रोगादिदुष्टता स्पष्टं अस्ति । बुद्धतत्त्वः विरक्तः तु वामदेववत् मुच्यते ॥

अर्थ—जन्माचें दुष्टत्व सांगितलें. रोगादिदुष्टता तर स्पष्टच आहे. ज्याला तत्त्वाचा साक्षात्कार झाला आहे, असा विरक्त वामदेवाप्रमाणें मुक्त होतो.

विवरण—जन्म अनेक दोषांनीं युक्त कसा आहे, तें येथवर सांगितलें. रोगादि दुसरे दोष तर स्पष्टच आहेत. त्या सर्व दोषांचा चांगला विचार करून जन्माविषयीं विरक्त झालेल्या पुरुषालाच तत्त्वाचा साक्षात्कार होऊन तो वामदेवाप्रमाणें मुक्त होतो. सर्व वासनांचा क्षय संपादन करून मीच सर्वाधार चित्-तत्त्व आहें, असें अहो रात्र चिंतन करणारा पुरुष संकल्पानुरूप फळास प्राप्त होतो. ह्मणजे चिदात्मस्थितींत राहतो. अनात्म्याशीं संसर्ग पावून आपला विनाश करून घेत नाहीं ५७.

पूर्वजन्मनि बोधेन स्वमुक्तिं चाब्रवीदृचा ।
गर्भस्थो वामदेवोऽयं प्रतिबन्धविवर्जितः ॥ ५८ ॥

अन्वयः—अयं गर्भस्थः वामदेवः प्रतिबन्धविवर्जितः सन् पूर्वजन्मनि बोधेन ऋचा स्वमुक्तिं च अब्रवीत् ॥

अर्थ—हा गर्भाशयांतच असलेला वामदेव प्रतिबन्धरहित होत्साता पूर्व जन्मांतील साधनानुष्ठानामुळें झालेल्या बोधानें एका ऋचेनें आपली मुक्ति सांगता झाला.

विवरण—वर तीन जन्मांचें वर्णन करून संसाराचें कष्टत्व व्यक्त केलें. ह्मणजे जन्म-मरणपरंपरारूप संसार अतिशय कष्टकर आहे, असें सांगितलें. आतां या पुढील खंडांत त्या संसाराची निवृत्ति करणारें तत्त्वज्ञान सांगावयाचें आहे. पण त्या दोन्ही गोष्टी वामदेवानें एका मंत्रानें सांगितल्या आहेत ५८.

आतां त्या बोधोत्पत्तीचेंच सविस्तर वर्णन करितात—

जन्मन्यतीते वेदान्तं श्रुत्वाप्येष न बुद्धवान् ।
बलिना प्रतिबद्धत्वात्कर्मणा जन्महेतुना ॥ ५९ ॥

अन्वयः--अतीते जन्मनि वेदान्तं श्रुत्वा अपि एषः जन्महेतुना बलिना कर्मणा प्रतिबद्धत्वात् न बुद्धवान् ।

अर्थ--पूर्वजन्मीं वेदान्ताचें श्रवण करूनही हा वामदेव उत्तर जन्माला कारण होणाऱ्या बलाढ्य कर्माच्या योगानें प्रतिबद्ध झाल्याकारणानें तत्त्वाला जाणता झाला नाहीं.

विवरण—वामदेव पूर्व जन्मींही मनुष्य होता व त्याचा तो जन्म विद्यावान् ब्राह्मणाच्या पवित्र कुलांत झालेला असल्यामुळें त्यानें वेदान्त भागाचें पुष्कळ श्रवण केलें. पण त्याला त्याच जन्मांत तत्त्व-साक्षात्कार झाला नाहीं. कारण पुढच्या जन्माला निमित्त होणारें त्याचें बलाढ्य कर्म त्याच्या ज्ञानाला प्रतिबंध करीत होतें ५९.

गर्भे प्रवेश्य तत्कर्म विनष्टं प्रतिबन्धकम् ।
नवमे मासि संस्मृत्य श्रवणं प्रतिबुद्धवान् ॥ ६० ॥

अन्वयः—(वामदेवं) गर्भे प्रवेश्य तत् प्रतिबन्धकं कर्म विनष्टं (ततः) नवमे मासि श्रवणं संस्मृत्य (वामदेवः) प्रतिबुद्धवान् ।

अर्थ—वामदेवाला गर्भाशयांत प्रवेश करवून तें प्रतिबंधक कर्म विनाश पावलें. नंतर नवव्या महिन्यांत पूर्व जन्मीं केलेल्या श्रवणाचें स्मरण होऊन तो (वामदेव) ज्ञानी झाला.

विवरण—त्या पूर्वजन्मीं वामदेवाच्या ज्ञानाला जें बलवत्तर कर्म प्रतिबंध करीत होतें, तेंच त्याला आणखी एका गर्भाशयांत प्रवेश करावयास लावून स्वतः नाश पावलें. आपलें फळ दिल्यावर प्रारब्धा-सारख्या बलाढ्य कर्माचाही क्षय होतो, असा एकदा मनाचा दृढ निश्चय झाला कीं परमार्थपरायण पुरुष अनिष्ट दशेला भीत नाहीं व प्राप्त झालेल्या इष्ट दशेचा आनंद मानीत नाहीं. कारण त्या दोन्ही दशा आपल्याच पूर्व शुभाशुभ कर्मांमुळें प्राप्त झाल्या आहेत. तेव्हां त्यांच्या प्राप्तीविषयीं खेद किंवा आनंद न मानतां पुढेंही सतत अशीच इष्ट दशा यावी ह्मणून असाच अनुकूल यत्न केला पाहिजे,

या समजुतीनें तो शुभ कर्मच करतो. असो; प्रतिबंधाचा क्षय होतांच नवव्या महिन्यांत वामदेवाला पूर्वजन्मांतील श्रवणाचें स्मरण झालें व तें श्रवण जितकें पाहिजे तितकें असल्यामुळें अर्थात्च त्याला गर्भाशयांत आत्मसाक्षात्कार झाला. श्रवण, मनन व निदिध्यासन ही आत्मज्ञानाची अनुकूल सामग्री आहे. पण प्रतिबंधाचा क्षय झाल्याशिवाय तिचा उपयोग होत नाहीं. गर्भांत नऊ महिने वास केल्यावर वामदेवाला पूर्व श्रवणादिकांचें फल मिळालें. यावरून-सदा शुभ कर्म करावें. त्याचें फल शुभच मिळेल. कांहीं पूर्व प्रबल कारणामुळें प्रस्तुत शुभ आचराचें फळ मिळण्यास जरी विलंब लागला तरी तें निष्फळ, व्यर्थ होईल, अशी नुस्ती कल्पनाही करूं नये. कारण प्रतिबंध क्षीण होण्याचाच काय तो अवकाश असतो. तो होतांच या शुभाचरणाचें फळ मिळाल्यावांचून राहत नाहीं असें ठरतें. यास्तव शुभाचरणसमयीं अन्य निमित्तानें अशुभ फळ जरी अनुभवावें लागलें, तरी शुभाचरणाच्या फळाविषयीं साशंक होऊन तें सोडूं नये ६०.

विद्वान्भूत्वा समुत्पन्नो जीवन्मुक्तोऽभवत्तदा ।
शरीरमात्मनो भिन्नं मिथ्यैवेत्यवगच्छति ॥ ६१ ॥

अन्वयः—तदा विद्वान् भूत्वा समुत्पन्नः जीवन्मुक्तः अभवत् । आत्मनः भिन्नं शरीरं मिथ्या एव अवगच्छति ।

अर्थ—त्यावेळीं विद्वान् होऊन उत्पन्न झालेला तो जीवन्मुक्त झाला. आत्म्याहून भिन्न असलेलें शरीर मिथ्याच आहे, असें तो जाणूं लागला.

विवरण—गर्भाशयांतच पूर्वजन्मांतील श्रवणाचे संस्कार उद्बुद्ध (जागे) होऊन वामदेव विद्वान् झाला. नंतर तो मातेच्या उदरांतून बाहेर पडला आणि जीवन्मुक्त होऊन राहिला. जीवन्मुक्ति हें आत्मज्ञानाचें प्रत्यक्ष फळ आहे. जीवंतपणींच काम-क्रोधादि दोषांनीं रहित होऊन, रागद्वेषादिकांचा त्याग करून, सुख-दुःखाला समान मानून प्राप्त दशेचा

अनुभव समाधानानें घेत राहणें, हेंच जीवन्मुक्तीचें बाह्य लक्षण आहे; आणि आंतून स्थिरचित्त, शांत व आनंदरूप असणें, हें त्या जीवन्मुक्ताच्याच अनुभवाला येणारें आंतर चिह्न आहे. वामदेवाच्या ठिकाणीं तीं दोन्हीं चिह्नें होतीं. तो आपलें शरीर आत्म्याहून अगदीं पृथक् आहे, आणि त्यामुळेंच तें मिथ्या (स्वतःसत्ताशून्य) आहे, असें सतत जाणत होता ६१.

इयन्तं कालमेतस्मिन्भ्रान्त्या देहे निमग्नवान् ।
बोधेन देहादुत्क्रम्योत्कृष्टोऽभूज्जीवतां त्यजन् ॥ ६२ ॥

अन्वयः—(सः) इयन्तं कालं एतस्मिन् देहे भ्रान्त्या निमग्नवान् । परंतु बोधेन जीवतां त्यजन् देहात् उत्क्रम्य उत्कृष्टः अभूत् ॥

अर्थ—वामदेव एवढा वेळ या देहांत भ्रांतीनें निमग्न होऊन राहिला होता. परंतु आतां बोधाच्या योगानें आपलें जीवत्व (जीवपणा) टाकणारा तो देहापासून उत्क्रान्त होऊन (पृथक् होऊन) उत्कृष्ट झाला.

विवरण—आत्म्याचें यथार्थ स्वरूप न कळल्यामुळें आत्मबोध होईतों वामदेव 'देहच मी' असें निश्चयानें जाणून राहिला होता, पण गर्भाशयांत येतांच ज्ञानप्रतिबंध क्षीण होऊन त्याला आत्मसाक्षात्कार झाला. त्याबरोबर 'मी देह आहें' ही भ्रान्तभावना निवृत्त होऊन तो देहाहून अगदीं विलक्षण बनला. देहाचा व त्याचा कांहीं संबंध नाहीं, असा त्याला स्पष्ट अनुभव आला. त्यामुळें त्यानें जीवभाव सोडला. शरीर, इंद्रियें व अन्तःकरण यांच्याशीं तादात्म्य पावणें, हेंच जीवत्व होय. पण विवेकानें देहादिसमूह हा अनात्मा असून केवल साक्षी चेतन, हा आत्मा आहे, असें दृढ ज्ञान होतांच त्यांचें तादात्म्य नष्ट होतें, आणि त्याबरोबर जीवभाव लोपतो. असो; याच नियमानुसार वामदेवही जीवभाव सोडून उत्कृष्ट झाला ६२.

जीवत्वेऽपगते तस्य शिष्यते परमात्मता ।
स एव स्वर्गतुल्योऽभूदिन्द्रियाविषयत्वतः ॥ ६३ ॥

अन्वयः—जीवत्वे अपगते सति तस्य परमात्मता शिष्यते। इन्द्रियाविषयत्वतः सः एव स्वर्गतुल्यः अभूत्॥

अर्थ—चेतनात्म्याचें जीवत्व निघून जातांच (जीवत्वाचा बाध होतांच) परमात्मत्व अवशिष्ट राहतें. नंतर इंद्रियाचा अविषय झाल्यामुळें तोच वामदेव स्वर्गतुल्य झाला.

विवरण—परमात्माच सर्व कल्पनांचा आधार आहे. यास्तव त्याच्यावर भ्रमानें कल्पिलेल्या जीवत्वाचा बाध झाला असतां परमात्मत्व अवशिष्ट राहतें. मी शरीराएवढा, शरीराच्या जात्यादिकांनीं युक्त, शरीरसंबद्ध वस्त्रालंकारादिकांनीं भूषित होणारा, शरीरांतील सर्व सुखदुःखादि भाव जाणणारा, चांगलीं व वाईट कर्मे करणारा, मरणारा, अमुक आईबापांपासून अमक्या कुळांत झालेला आहें, इत्यादि भावना मनुष्यमात्राला होतात. पण मी ह्मणजे कोण, हें न कळल्यामुळेंच त्या होतात, हें निर्विवाद आहे. मनुष्यालाचसें काय, पण दुसऱ्याही सर्व जीवांना 'मी' अशी भावना, असें ज्ञान असतें. 'मी' एवढ्या समजुतीविषयीं कोणाचाच केव्हांही मतभेद नसतो. पण तो मी ह्मणजे कोण, हें प्रायः कोणालाही कळत नाहीं. हा मी व हें मजहून निराळें जगत्, एवढेंच ज्ञान, व्यावहारिक प्रवृत्तीला पुरेसें असतें आणि या सृष्टींतील जीवांची हालचाल त्या तेवढ्या सामग्रीवरच निर्विघ्नपणें होते. पण व्यवहार त्रिकाळीं टिकत नाहीं. तो प्रत्येक अवस्थेंत निरनिराळा होतो म्हणून व्यवहार मिथ्या होय. त्रिकाळीं राहणाऱ्या वस्तूलाच आह्मी सत्य ह्मणतों. जी दशा, अवस्था, किंवा वस्तु बाधित होते, जिला उत्पत्तीच्या पूर्वीं व नाशानंतर अस्तित्व नसतें, जी केवल मध्यस्थितिसमयीं मात्र अनुभवास येते, ती मिथ्या होय. उत्पत्तीच्या पूर्वींचा काल व नाशाच्या नंतरचा काळ ज्याला नसतो, तेंच सत्य होय. व्यवहारांतही प्रमाणतः परीक्षण करूं लागलें असतां बाधित होणाऱ्या भाषणादिकालाच असत्य ह्मणतात.

'हा मी' असें प्रत्येक जीवाला जरी वाटतें, तरी तें जागेपणीं जितकें स्पष्ट व व्यवहाराच्या उपयोगीं असतें तितकें स्वप्नांत नसतें. कारण स्वप्नांतील व्यवहार मनोमय असतो. पण गाढ झोंप लागते तेव्हां 'हा मी' असें भान रहात नाहीं. त्यामुळें व्यवहारही नाहीं. अर्थात् देहाला 'मी' समजणें हाच जीवभाव आहे व तो देहाशीं असलेलें तादात्म्य विवेकानें शिथिल केलें असतां उत्तरोत्तर क्षीण होत जातो. विवेक दृढ झाला असतां तो सर्वथा लोपतो. मी कोण हें कळतें. देहादिकांना मी ह्मणून व्यवहार करणारांना मी कोण, हें जसें कळत नाहीं, व ते मी कोण, हें मला माहीत नाहीं, असें सांगतात; तसें विवेकी, ब्रह्माभ्यासी सांगत नाहीं. त्याला जीवभाव ह्मणजे अनेक कार्यांच्या समूहाशीं आपला (चेतनाचा) संसर्ग, असें कळतें. त्यामुळें त्याचा जीवभाव लोपतो. तो लोपत असल्यामुळें, बाधित झाल्याकारणानेंच मिथ्या होय. बाधित होणें, तिन्ही अवस्थांमध्यें, तिन्ही काळीं नसणें या कारणानेंच आह्मी प्रपंचालाही मिथ्या ह्मणतों.

असो; तात्पर्य, जीवत्व नैमित्तिक असल्यामुळें आत्मसाक्षात्कार होतांच बाधित होतें. याच नियमानुसार वामदेवाचें जीवत्वही नष्ट झालें. पण कल्पित वस्तूचा बाध झाला तरी अकल्पित वस्तु बाधित होत नाहीं. ह्मणून जीवत्व गेलें तरी चेतनत्व नाहींसें होत नाहीं. अर्थात् जीवभाव लोपला असतां त्याचें अधिष्ठान परमात्मा राहतो, कारण तो अबाधित असल्यामुळें सर्व भावांच्या बाधाचा अवधि आहे. अवधि ह्मणजे सीमा, हद्द. अनात्म्याचाच बाध करितां येतो. आत्म्याचा बाध करितां येत नाहीं. ह्मणून वामदेवाच्या सर्व प्रपंचाचें मूळ, अशा जीव-वाचें निरसन होतांच त्याचाही साक्षी परमात्मा अवशिष्ट राहिला.

पण तो केवल आत्मभाव इंद्रियांचा विषय होत नाहीं. कारण इंद्रियें भूतांच्या सत्त्वगुणांपासून झालेलीं असतात. यास्तव तीं भूतांच्या

गुणांचेंच ग्रहण करूं शकतात. भूतांच्या व आपल्याही आधारभूत परमात्म्याचें ग्रहण करूं शकत नाहींत. त्यामुळें तो स्वर्गतुल्य झाला. ह्मणजे स्वर्ग जसा नेहमीं परोक्षच असतो, तो या शरीरानें प्रत्यक्ष कधीं दिसत नाहीं, त्याप्रमाणेंच वामदेव प्रत्यक्ष दिसेनासा झाला. त्याचें शरीरच गुप्त झालें असा याचा अर्थ नव्हे. तर खरा वामदेव, वामदेव या शब्दाचा लक्ष्य अर्थ, इंद्रियांचा विषय होण्याजोगा स्थूल राहिला नाहीं. ज्ञान होण्यापूर्वी वामदेव आपल्या शरीरालाच मी ह्मणत होता. पण ज्ञानानंतर तो शरीराला वस्त्रादिकांप्रमाणेंच स्वभिन्न (आपणाहून पृथक्) पाहूं लागला. त्यामुळें स्थूलबुद्धि जनाच्या स्थूल दृष्टीचा विषय होण्याच्या अवस्थेस त्यानें सोडलें, असा याचा भावार्थ ६३.

परोक्षोऽपि विमूढानां विद्वद्भिरवलोक्यते ।
सर्वेऽपि विषयानन्दाः प्राप्ता दृष्टे निजात्मनि ॥ ६४ ॥

अन्वयः--(सः) विमूढानां परोक्षः अपि विद्वद्भिः अवलोक्यते । निजात्मनि दृष्टे सति सर्वे अपि विषयानन्दाः प्राप्ताः ॥

अर्थ—**तो वामदेव स्थूलदृष्टि जनांना परोक्ष जरी होता, तरी विद्वानांकडून अवलोकन केला जात असे. असो; त्यानें निज आत्म्याला पाहिलें असतां सर्वही विषयानन्द त्याला प्राप्त झाले.**

विवरण—शरीराहून पृथक् झालेला केवल चेतनात्मा बाह्यदृष्टि जनांना स्वर्गाप्रमाणेंच जरी परोक्ष होता, तरी अंतर्मुख सूक्ष्मदृष्टि विद्वान् त्याला साक्षात् पहात होते. कारण शरीरसंबंध सोडून निरुपाधिक (केवल) झालेला वामदेव, हा त्या विद्वानांचा अंतर्यामीच होता. त्यामुळें त्यांना तो अपरोक्ष ज्ञात होत होता. येथें विद्वान् ह्मणजे आत्मज्ञ, असें समजावें. कारण लौकिक विद्वानांना वामदेव साक्षात् कळणें शक्य नाहीं. आत्मज्ञांना मात्र तो केव्हांही साक्षात् अनुभवाला येणें शक्य आहे. कारण वामदेवाचें शरीर कांहीं दिवसांनीं क्षीण होऊन गेलें. त्यामुळें तो इतर लौकिक पुरुषांना दिसेनासा

झाला, हें खरें; पण खरा वामदेव ह्मणजे चेतनात्मा क्षीण झालेला
नाहीं. तो 'न जायते म्रियते वा विपश्चित्' (कठ. अ. १ व. २ मं. १८)
ह्य. आत्मज्ञ कधीं उत्पन्न होत नाहीं व कधीं मरत नाहीं, या न्यायानें
नित्य आहे. चेतन पुरुषच सर्व साक्षी आत्मा आहे. त्यामुळें वामदेव
यावेळींही आमच्या साक्षात् अनुभवास येण्याजोगा आहे व तो यापुढेंही
दुसऱ्या आत्मज्ञांना साक्षात् दिसेल. असो; वामदेवाला स्वरूपभूत
आत्म्याचें ज्ञान झालें असतां तत्काल सर्व विषयानन्द प्राप्त झाले.
विषयानन्द ह्मणजे विषयांची प्राप्ति व उपभोग यांच्या योगानें होणारें
सुख. पण तें क्षणिक असतें. चिरकाल टिकत नाहीं. परंतु आत्मा व
अनात्मा यांचा विवेक झाला, ते दोन्ही अगदीं विलक्षण व एक-
मेकांशीं कांहीं संबंध न ठेवणारे आहेत, आत्मा सत्य, त्रिकालीं बाधित
न होणारा, व चिरकाल टिकणारा आनंद आहे, असें कळलें व त्यामुळें
बाह्य वस्तूविषयीं अनास्था झाली कीं, चित्तांत नित्य सुखाचा उद्भव
होतो, आणि मग विषयानंदाची प्राप्ति व्हावी, ही इच्छाच रहात
नाहीं. कारण ज्याला गोड्या पाण्याचा मोठा तलाव मिळाला आहे,
तो थोड्याशा पाण्यानें भरणाऱ्या विहिरींची इच्छा करणार नाहीं.
ज्याला राज्य मिळालें आहे तो लहानशा क्षेत्राची इच्छा करीत नाहीं.
कारण त्याच्या राज्यांत तसलीं अनेक क्षेत्रें अंतर्भूत होतात. त्याच
न्यायानें आत्मानंद प्राप्त होतांच सर्व विषयानन्द त्यांत अंतर्भूत होत
असल्यामुळें ते पृथक् रहात नाहींत. श्रीगीतेंतही 'यावानर्थ उदपाने
सर्वतः संप्लुतोदके०' (अ. २ श्लो. ४६) या वाक्यानें हेंच
सांगितलें आहे ६४.

येथेंही श्रीविद्यारण्य तेंच सांगतात—

आत्मानन्दसमुद्रस्य विप्रुषो विषयोत्थिताः ।
आत्मन्यन्तर्भवन्त्येते समुद्रे बिन्दवो यथा ॥ ६५ ॥

अन्वयः—एते विषयोत्थिताः आत्मानन्दसमुद्रस्य विप्रुषः । यथा समुद्रे बिन्दवः तथा एते आत्मनि अन्तर्भवन्ति ।

अर्थ—हे विषयजन्य आनंद आत्मानन्दरूप समुद्राचे थेंब आहेत. ज्याप्रमाणें समुद्रांत बिंदू, त्याप्रमाणें ते आत्म्यामध्यें अंतर्भूत होतात.

विवरण—विषयांपासून जे आनंद होतात ते आत्म्याच्या स्वरूपभूत आनंदाचे अंश असल्यामुळें जलरूप समुद्रामध्यें जसे त्याचे बिंदू अंतर्भाव पावतात, त्याप्रमाणें आनंदरूप आत्म्यांत ते अंतर्भाव पावतात. समुद्रजलाचे बिंदू जसे समुद्राहून पृथक् रहात नाहींत तसे आनंदही बाहेर कोठें उरत नाहींत ६५.

आतां विषयानन्द कसा होतो तें सांगतात—

आत्मन्यानन्दमज्ञात्वा विषयेषु स्वविभ्रमात् ।
बाह्यमिच्छति तल्लाभाद्धीरात्मन्युपशाम्यति ॥ ६६ ॥

अन्वयः—(पुरुषः) स्वविभ्रमात् आत्मनि आनन्दं अज्ञात्वा विषयेषु बाह्यं इच्छति । तल्लाभात् (तस्य) धीः आत्मनि उपशाम्यति ॥

अर्थ—पुरुष आत्म्याविषयीं भ्रम पडल्यामुळें आत्म्याच्या ठिकाणीं (आत्मस्वरूपांत) आनंद आहे, हें न जाणून विषयांमध्यें बाह्य असलेल्या आनंदाची इच्छा करितो. (आणि) त्याचा लाभ झाल्यामुळें पुरुषाची बुद्धि आत्म्यामध्यें लीन होते.

विवरण—शास्त्रसंस्कारशून्य पुरुषाला आत्मा कोण हें कळत नाहीं. त्यामुळें त्याला त्याविषयीं भ्रम होतो. ह्मणजे तो आनंदात्म्यालाच आत्मा न समजतां अहंकार, देह इत्यादिकांना आत्मा समजतो. अर्थात् तसल्या अनात्म्यामध्यें आनंदाचा अनुभव न आल्यास त्यांत कांहीं मोठेंसें नवल नाहीं. पण त्यामुळें आनंद हें आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें न समजतां जीव त्याला बाहेर शोधूं लागतो. आनंद विषयांमध्यें आहे, असा त्याचा ग्रह होतो. मग तो त्या आनंदासाठीं विषयांची इच्छा करतो. तदनुकूल यत्न करतो आणि त्याचा लाभ झाला असतां त्याच्या

प्राप्तीविषयींची उत्कंठा निवृत्त होऊन त्याचें अंतःकरण शांत होतें. तें साक्षी आत्म्याकडे वळतें. अंतर्मुख होतें. अंतःकरणाच्या अंतर्मुखतेचा उदय होतांच त्याचा विक्षेप नष्ट होतो. विक्षेप नाहींसा होणें हाच बुद्धीचा उपरम आहे. त्यामुळें स्थिर-एकाग्र झालेल्या चितांत आत्मानंद व्यक्त होतो. पण आत्मा कोण, हें माहीत नसल्यामुळें व आनंदाच्या उदयाचा हा प्रकारही ठाऊक नसल्याकारणानें तो प्राकृत पुरुष हा विषयांतीलच आनंद आहे, असें ठरवितो. परंतु वस्तुतः तो आत्मानंदच असतो ६६.

आत्मानन्दं क्षणं भुक्त्वा पुनर्भ्रान्त्या बहिर्व्रजेत् ।
विवेकधीर्निजानन्दं भुङ्क्ते तत्स्थैव सर्वदा ॥ ६७ ॥

अन्वयः—आत्मानन्दं क्षणं भुक्त्वा भ्रान्त्या पुनः बहिर् व्रजेत् । विवेकधीः सर्वदा तत्स्था एव निजानन्दं भुङ्क्ते ॥

अर्थ—(आत्म्यामध्यें उपशांत झालेली बुद्धि) आत्मानंदाचा क्षणभर भोग घेऊन भ्रान्तीनें पुनः बाहेर जाते. पण विवेकयुक्त बुद्धि सर्वदा आत्म्यामध्यें स्थित होऊनच निजानन्दाचा अनुभव घेते.

विवरण—बाह्य वस्तूचा लाभ होतांच त्याविषयींची उत्कंठा शांत होते, आणि ती शांत झाली असतां मनुष्याची बुद्धिही क्षणभर स्वरूपांत स्थिर होते, असें वर सांगितलें; पण अंतःकरणाची ती शांत दशा टिकत नाहीं, तर उत्कंठेला कारण होणाऱ्या एका इच्छेचें विषयप्राप्तीनें निवारण होतांच बुद्धिवृत्ति दुसऱ्या विषयाकरितां विक्षिप्त होते. अर्थात् शांतीमुळें, निर्विक्षेपामुळें अनुभवास येणाऱ्या आत्मानंदाचा उपभोग एक क्षणभरच घेऊन ती पुनः दुसऱ्या विषयाकरितां उत्कंठित होते. मला हवा असलेला आनंद बाह्य विषयांत आहे, असें भ्रांतीनें समजून ती पुनः इंद्रियांच्या द्वारा बाहेरच जाते, त्यामुळें तिचा आनंदानुभव टिकत नाहीं.

पण विवेकरहित बुद्धीचीच अशी अवस्था होते. तिलाच क्षणिक आनंदांच्या मागें लागून एकसारखें अस्वस्थ व्हावें लागतें. पण आत्मा व अनात्मा यांचा विवेक करण्याची संवय जिला झालेली असते, ती शास्त्रसंस्कारसंपन्न बुद्धि आनंद हें आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें जाणते. त्यामुळें ती स्थिर होऊन, आत्मस्वरूपांतच सदा राहून निजानंदाचा अनुभव घेते. वस्तुतः बुद्धि (अंतःकरण) हें अपंचीकृत पांच भूतांच्या सत्त्व गुणांचें कार्य, परिणाम असल्यामुळें जड आहे व अनुभव घेणें हा जडाचा धर्म कधींही होऊं शकत नाहीं. यास्तव 'विवेकधीः' या शब्दावरून विवेकयुक्त बुद्धिविशिष्ट चेतन पुरुष घ्यावा. तो आपल्या अंतःकरणाला चेतनात्म्यामध्येंच स्थिर करून ह्मणजे त्याच्या वृत्तीचा सर्व ओघ साक्षीकडे वळवून स्वाभाविक आनंदरूपाचा अनुभव सदा घेतो, असा याचा भावार्थ ६७.

'अहो, पण हा तुमचा निजानंद अनुभवास येणेंच शक्य नाहीं. कारण कोणताही अनुभव इंद्रियांवांचून कधींच येत नाहीं आणि तोही सदा विषयांचाच येतो. ह्मणजे इंद्रियें व विषय हीं अनुभवाची सामग्री आहे. तुह्मी ह्मणतां तसें चित्तस्थैर्य दीर्घ प्रयत्नानें जरी संपादन केलें तरी त्या दशेंत विषयांच्या अभावीं सुखानुभव घडणें शक्य नाहीं,' असें कोणी ह्मणेल ह्मणून **स्वामी** सांगतात—

विषये दुःखजातं यत्तद्वीक्ष्यापक्षपाततः ।
शक्यो बोद्धुं निजानन्दो बुध्यन्ते हि विवेकिनः ॥ ६८ ॥

अन्वयः—विषये यत् दुःखजातं तत् अपक्षपाततः वीक्ष्य निजानन्दः बोद्धुं शक्यः (अस्ति)। विवेकिनः बुद्ध्यन्ते हि ।

अर्थ—विषयामध्यें जें सर्व दुःख आहे तें (दुःखाचा किंवा विषयांचा) पक्षपात न करितां पाहून (विचार करून) निजानन्द जाणतां येणें शक्य आहे. विवेकी त्याला जाणतात, हें प्रसिद्ध आहे.

विवरण—एकेका विषयांत अनेक प्रकारचें दुःख असतें. त्या
सर्वांचा विचार करावा. तो करतांना दुःखाचा किंवा विषयांचा पक्षपात
करूं नये. पक्षपात ह्मणजे दोन किंवा अधिक गोष्टींचा विचार करा-
वयाचा असतां त्यांतील एकाद्याच आवडत्या गोष्टीविषयीं मनाचा अनु-
कूल ग्रह ठेवणें; दोन विरोधी पक्षांचा निर्णय करावयाचा असतां निर्णय
करणारानें त्यांतील एकाच पक्षाकडे मनाचा अधिक ओढा राहूं
देणें; त्यांतील एकाच पक्षाकडे झुकणें. पण असल्या पक्षपात–दोषामुळें
निर्णय करणाऱ्या पुरुषाला तत्त्वार्थ कळत नाहीं. कारण आसक्तीवांचून
पक्षपात होत नाहीं, व तो झाला असतां प्रिय पक्षाच्या विरुद्ध निर्णय
करवत नाहीं. यास्तव तत्त्वनिर्णायकाला न्यायनिष्ठुर होणेंच अत्यंत इष्ट
आहे. ह्मणूनच आमच्या धर्मशास्त्रांतही न्यायासनारूढ झालेल्या पुरुषाची
थोरवी गायली आहे व त्यानें आपला अधिकार योग्य रीतीनें न
चालविल्यास मोठा प्रत्यवाय सांगितला आहे. यास्तव तत्त्वविवेच-
काला दुःखाचा परिचय दीर्घ कालापासून जरी झालेला असला,
तरी त्याचा अथवा क्षणिक इच्छानिवृत्ति, क्षणिक दुःखशांति कर-
णाऱ्या आणि ह्मणूनच प्रिय वाटणाऱ्या विषयांचा पक्षपात न
करितां विषयांपासून होणाऱ्या थोड्याशा सुखाबरोबरच कसें
व किती प्रकारचें दुःख भोगावें लागतें, याचा चांगला विचार करावा.
ह्मणजे विषयप्रीति आपोआपच कमी होते. ती कमी झाली कीं, स्वात्मा-
नंदाचा अनुभव येतो. किंबहुना ती कमी झाली तरच त्याचा अनुभव
येणें शक्य असतें. विवेकी लोक त्याचा अनुभव घेतात, हें प्रसिद्ध आहे.
अर्थात् सामान्य लौकिक जनांना आमच्या या ह्मणण्याचा प्रत्यय येणें
जरी शक्य नसलें, तरी विवेक्यांना तो येतो. ह्मणून सर्वथा त्याचा अ-
संभव आहे, अस समजू नये. कारण ही गोष्ट विद्वत्प्रसिद्ध आहे ६८.

आतां वामदेव आत्मज्ञानानें कृतकृत्य कसा झाला तें सांगतात.

वामदेवोऽखिलानन्दानाप्यात्मन्यमृतोऽभवत् ।
देहप्राणवियोगाख्या मृतिश्चिद्वस्तुनो न हि ॥ ६९ ॥

अन्वयः—वामदेवः आत्मनि अखिलान् आनन्दान् आप्य अमृतः अभवत् । हि देहप्राणवियोगाख्या मृतिः चिद्वस्तुनः न अस्ति ॥

अर्थ—वामदेव आत्मस्वरूपांत असलेल्या सर्व आनंदांस सर्वप्रकारें प्राप्त होऊन अमृत (अमर) झाला. कारण देह व प्राण यांचा वियोग होणें, या नांवाचें मरण चिदात्म्याला नाहीं.

विवरण—' स एवं विद्वान् ' इत्यादि श्रुतिवाक्याचा अर्थ या श्लोकांत सांगितला आहे. वामदेव मातेच्या गर्भाशयांत असतांनाच ' गर्भे नु सन्नन्वेषामवेदमहं देवानां जनिमानि विश्वा०' इत्यादि मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणें बोलला. मंत्रांत सांगितलेल्या प्रकारानें आत्मतत्त्व जाणणारा तो प्रारब्ध कर्म क्षीण झालें असतां प्रस्तुत शरीराचा विनाश झाल्यानंतर स्वरूपानें राहिला. शरीराहून अगदीं पृथक् झालेला तो सर्व संसारबंधांपासून मुक्त झाला आणि आत्मस्वरूपांतील सर्व भोगांस प्राप्त होऊन ह्मणजे सर्व विषयांपासून होणारीं सुखें आपल्या स्वरूपांत अंतर्भूत होतात, असें जाणून मरणरहित झाला. आत्मस्वरूपांत सृष्टींतील सर्व आनंदांचा अंतर्भाव कसा होतो तें पुढच्या अध्यायांत चांगलें कळेल. गर्भावस्थेंत गुरु व शास्त्र यांचा उपदेश संभवत नाहीं. यास्तव वस्तुतः तेथें ज्ञान होणें शक्य नाहीं, हें खरें; पण वामदेवाला पूर्वींच्या शुभ जन्मांत शास्त्राध्ययन, श्रवण, मनन इत्यादिकांचा लाभ झालेला होता. पण त्याचें कार्य-(आत्मसाक्षात्कार) मात्र कांहीं प्रबल प्रतिबंधामुळें झालें नाहीं. पण तो प्रतिबंध क्षीण होतांच गर्भाशयांतही त्याला आत्मज्ञान झालें, व तो मंत्रांत ह्मटल्याप्रमाणें, श्येन जसा जाळें तोडून निघून जातो तसा, शेकडों देहरूपी लोखंडी कारागारांतून निघून गेला. ह्मणजे त्याचें संचित दग्ध झाल्यामुळें संचिताच्याच योगानें पुढें प्राप्त होणारे शेंकडों जन्म निर्बीज झाले. संचित कर्में, हेंच पुढच्या जन्मांचें बीज

आहे. तें ज्ञानानें दग्ध होतांच वामदेवाच्या जन्मरूप अंकुराचा अभाव झाला. अर्थात् शास्त्रादिकांचा अभ्यास तत्काळ फलप्रद जरी न झाला, तरी व्यर्थ होत नाहीं. एका जन्मांत जरी त्याचा शुभ परिणाम न झाला, तरी तो उत्तर जन्मीं झाल्यावांचून रहात नाहीं. याविषयीं उत्तर मीमांसेंत (अ. ३, पा. ४, सूत्र ५१) अधिक विचार केला आहे.

आतां अशी एक शंका येते कीं, मुक्तिदशेंत विषयानंदांचा संभव नाहीं. कारण आत्म्याची स्वाभाविक निर्विपेक्ष स्थिति ह्मणजे मुक्ति होय. अनेकविध चित्तचांचल्यापासून मुक्त होणें, ह्मणजेच मुक्त होणें, असें तुमच्या वरील विवरणावरून वाटतें. तें जर खरें असेल, तर त्या शांत दशेंत बाह्य विषय जरी आपापल्या जागीं (जगभर पसरलेले) जसेच्या तसेच असले, तरी त्यांचें ग्रहण करणाऱ्या चित्तवृत्तींचा अभाव झाल्यामुळें विषयांचा अनुभव व त्यामुळें होणारा आनंद हीं दोन्ही संभवत नाहींत. तेव्हां **विद्यारण्यांनीं** 'आत्म्यांतील सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन' असें कसें ह्मटलें आहे?

समाधान–विषयांमध्यें आनंद नाहीं, तर त्यांच्या प्राप्तीनें त्यांविषयींची इच्छा निवृत्त होणें, हें चित्ताच्या क्षणिक शांतीचें निमित्त आहे. क्षणिक शांतीमुळें क्षणभरच विक्षेपरूप दुःख नाहींसें होऊन तेवढ्या वेळेपुरता आनंद व्यक्त होतो. ह्मणजेच आनंद हा आत्मा असून चित्त शांत होतांच तो स्पष्टपणें अनुभवास येतो. पण वर (श्लो. ६७) सांगितल्याप्रमाणें चित्त पुनः लागलेंच दुसऱ्या विषयासाठीं उत्सुक झालें असतां तो आनंद लोपतो. टिकत नाहीं. पण मुक्तिदशेंत विक्षेपाचाच अभाव झाल्याकारणानें शांति टिकते. त्यामुळें आनंदाचा अनुभवही विच्छिन्न होत नाहीं. तर तो स्थिर राहतो. ह्मणूनच तो पूर्ण होय. पूर्ण आनंदांत केव्हां केव्हां विषयप्राप्तीमुळें होणारे तुच्छ आनंद अंतर्भूत कसे होतात तें वर (श्लोक ६५) सांगितलेंच आहे. यास्तव पूर्ण आनंदरूप झालेल्या वामदेवाला इतर सर्व तुच्छ

आनंद प्राप्त झाले, असें औपचारिक पद्धतीनें ह्मणणें सर्वथा निर्दोष आहे. औपचारिक ह्मणजे गौण.

असो; ' आत्मस्वरूपांतील सर्व आनंदांस (आ+आप्य=आप्य) सर्वप्रकारें प्राप्त होऊन वामदेव अमृत झाला, ' या पूर्वार्धांतील प्रतिज्ञेचेंच उत्तरार्धांत उपपादन केलें आहे. स्थूल देह व प्राण यांचा वियोग होणें, हेंच मरण आहे. कारण देहांत प्राण असे तों तो (देह) जिवंत आहे, असें ह्मणतात. पण प्राण हा लिंग–सूक्ष्म शरीराचा अवयव असल्यामुळें लिंग शरीर असलें तरच तो असणार, हें उघड आहे. अर्थात् येथें स्थूल देह व सूक्ष्म शरीर यांचा वियोग होणें, हें मरण, असें ह्मटलें असतें तरी चाललें असतें. पण तसें न ह्मणतां प्राण व शरीर यांचा वियोग असेंच ह्मणण्याचें कारण काय, ह्मणून कोणी विचारील तर त्याचें कारण सांगतों—लिंग शरीर व्यक्त नाहीं. तें अव्यक्त आहे. त्यामुळें त्याचा स्थूल शरीराशीं होणारा संयोग किंवा वियोग स्पष्ट दिसत नाहींत. इंद्रियांचीं कार्यें, शरीराची हालचाल यांवरून त्याचें केवल अनुमान होतें. शिवाय सुषुप्तींत सूक्ष्म शरीर अज्ञानांत लीन होत असल्याचाही अनुभव प्रत्येकाला येतो. पण सुषुप्तींत जीवनाचा क्षय होत नाहीं. तर त्यावेळींही प्राणाचा व्यापार चाललेला असतो. यास्तव प्राणच शरीराच्या जीवनाचें व्यक्त कारण आहे. आतां प्राण सूक्ष्म शरीराचा अवयव असल्यामुळें तो त्याला (आपल्या अवयवीला) सोडून राहू शकत नाहीं, आणि त्यामुळें प्राणाबरोबर त्याच्या अवयवीचेंही अनुमान होतें, असें पाहिजे तर खुशाल ह्मणा; पण मरणाचें आबालवृद्धांना माहीत असलेलें प्रसिद्ध चिह्न प्राणवियोग. हेंच आहे. तथापि चिदात्म्याला मुळीं एकही शरीर नाहीं. तेव्हां त्याला प्राण-देहवियोगरूप मरण कोठचें ? अर्थात् तो जरामरण-रहित आहे. यास्तव चिद्रूप झालेला वामदेवही मरणरहित झाला ६९.

येथें मूळ उपनिषदाचा चवथा खंड समाप्त झाला.

आतां येथून पुढें अनुभूतिप्रकाशाच्या श्लोकांचें व्याख्यान करावयास आरंभ करण्यापूर्वीं तत्संबंधीं मूळ उपनिषद् शब्दशः अर्थासह देण्याचें आह्मीं योजलें आहे. त्याच्या योगानें वाचकांना विषयामध्यें सहज प्रवेश करतां येईल व श्रुतिवचनांचा शब्दशः अर्थही कळेल. या उपनिषदांत प्रथम 'स ईक्षत' (त्यानें ईक्षण–आलोचन केलें) येथून 'तस्य त्रय आवसथाः' (त्याचीं तीन क्रीडास्थानें आहेत) येथवर अध्यारोप–प्रकरण असून 'स जातो भूतान्यभिव्यै०' (जीव झालेल्या त्यानें भूतांविषयीं विचार केला) येथून 'परोक्षप्रिया इव हि देवाः' (पूज्य देवादिकांना परोक्ष नांवच प्रिय असतें,) येथवर अपवाद प्रकरण आहे. पहिल्या तीन खंडांत तीं दोन्ही प्रकरणें होऊन गेलीं. चवथ्या खंडांत वैराग्याच्या उत्पत्ती-करितां जीवाच्या तीन क्रीडास्थानांचें वर्णन केलें आणि आतां अप-वाद प्रकरणांत संक्षेपतः सांगितलेलें तत्त्वज्ञान व वामदेवाच्या उदाहर-णानें थोडक्यांत सांगितलेलें ज्ञानाचें फल, या दोघांचें अधिक स्पष्टी-करण करण्याकरितां यापुढील पांचवें खंड आरंभिलें आहे. 'आत्मा वा इदं०' इत्यादि पहिल्या तीन खंडांवरून ह्मणजेच चवथ्या सर्व अध्यायावरून सामान्यतः तत्त्वाचें ज्ञान होतें. 'पुरुषे ह वा०' या चवथ्या खंडावरून ह्मणजेच पांचव्या सर्व अध्यायावरून जन्मामध्यें क्लेश कोणकोणते आहेत, तें व त्यांच्या विचाराची दिशा, हीं कळतात आणि जन्मक्लेशांचा विचार करून त्याविषयीं विरक्त झालेले जिज्ञासू तत्त्वविचार कसे करितात, तें या पांचव्या खंडावरून ह्मणजेच सहाव्या अध्यायावरून समजतें.

ॐ कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे कतरः स आत्मा १.

अर्थ—'आत्मा वा इदं०' (पूर्वीं हें सर्व केवल आत्माच होता.) या ऐतरेय उपनिषदाच्या पहिल्याच वाक्यांत केवल आत्मा सांगितला आहे व 'स एतमेव सीमानं०' (तो याच केशविभागास फाडून त्याच्या द्वारा आंत शिरला) या वाक्यांत दुसराच कोणी सोपा-

धिक आत्मा सांगितला आहे. पण **वयं**–आह्मी प्रतिदिवशीं **आत्मा इति**–' आत्मा आत्मा ' असें ह्मणून **यं**–ज्यास (ज्याची) **उपास्महे**–उपासितों (उपासना करतों) **सः अयं कः**–तो हा कोण, ह्मणजे तो सोपाधिक कीं निरुपाधिक? उपासना ह्मणजे निरंतर तत्परायण होऊन सर्व व्यवहार करणें. अर्थात् जे विद्यापरायण होऊन अहोरात्र विद्ये-करितां सर्व व्यवहार करितात ते विद्योपासक; जे धनाकरितां सर्व व्यापार करितात ते धनोपासक; स्त्र्युपासक, विष्णूपासक, शिवोपासक, इत्यादि दुसरेही शब्द अशाच प्रकारचे आहेत. ' मी जातों, मी येतों, माझा हा देह, माझें हें गृह,' अशा रीतीनें आह्मी निरंतर आदरानें आत्मव्यवहार करीत असतों. तेव्हां तो आत्मा कोणता? तसेंच 'आत्माच पूर्वीं होता ' या श्रुतींत सांगितलेला आत्मा तोच, किंवा त्याहून कोणी निराळा आहे? ह्मणजे जगाच्या पूर्वीं जो होता तो सोपाधिक व निरुपाधिक, यांतील कोणता? १.

आतां मूळ उपनिषदाच्या याच वाक्याचें व्याख्यान **श्रीविद्यारण्यमुनि** पुढील १३ श्लोकांत करतात.–

इत्थं संसारदुष्टत्वं पुरुषार्थं च बोधतः ।
श्रुत्वा विरक्ता बोधार्थं मीमांसन्ते मुमुक्षवः ॥ ७० ॥

अन्वयः–इत्थं संसारदुष्टत्वं च बोधतः पुरुषार्थं श्रुत्वा विरक्ताः मुमुक्षवः बोधार्थं मीमांसन्ते ।

अर्थ—**याप्रमाणें संसाराचें दोषयुक्तत्व व बोधानें (ज्ञानानें) पुरुषार्थ ऐकून विरक्त (झालेले) मुमुक्षू बोधाकरितां मीमांसा (विचार) करतात.**

विवरण—चवथ्या खंडांत अथवा अनुभूतिप्रकाशाच्या ४३ पासून ६९ श्लोकापर्यंत सांगितलेल्या प्रकारानें संसाराचे दोष ऐकून पुरुष संसाराविषयीं विरक्त होतात. त्या ग्रंथावरून आत्मज्ञानानें मोक्ष हा पुरुषार्थ प्राप्त होतो, असेंही कळतें. नंतर संसारापासून मुक्त

होण्याची इच्छा करणारे ते आत्मज्ञानाकरितां मीमांसा करितात.
मीमांसा ह्मणजे विचार, सोपपत्तिक विवेचन. आत्मा व अनात्मा यांच्या
विचित्र मिश्रणानें सर्व प्रपंच उभारलेला असल्यामुळें आणि तें मिश्र-
णही त्या आत्म्याच्या स्वाभाविक शक्तीच्या योगानें झाल्याकारणानें
आत्मा व अनात्मा यांचें पृथक्त्वज्ञान दीर्घ व प्रमाणशुद्ध विचारावांचून
होत नाहीं. यास्तव मीमांसा अवश्य आहे. कोणत्याही प्रमाणशुद्ध
विचाराला 'मीमांसा' असें ह्मणतां येणें जरी शक्य असलें तरी वेदवचनां-
विषयींच्या सोपपत्तिक विचारासच 'मीमांसा' ह्मणण्याची शास्त्रीय
रूढि पडली आहे. कर्मकांडगत वेदवाक्यांचा विचार ज्यांत केलेला
आहे, त्या शास्त्रास, त्या दर्शनास पूर्व मीमांसा व ज्ञानकांडगत
वाक्यांचा विचार ज्यांत केला आहे त्या शास्त्रास उत्तर मीमांसा ह्मण-
तात. जैमिनि पूर्व मीमांसक व कृष्णद्वैपायन व्यास उत्तर मीमांसक होत.
हल्लीं मराठी भाषेंत मीमांसक या अर्थीं 'चिकित्सक' हा शब्द रूढ
केला गेला आहे, हेंही एका प्रकारें बरेंच झालें ह्मणावयाचें. वस्तुतः
चिकित्सक ह्मणजे वैद्य. पण आधुनिकांनीं त्याच्या मूळ रूढ अर्थास
फिरवून 'यथेच्छ विचार करणारा, स्वतंत्र विचार करणारा,' या अर्थीं
जरी तो रूढ केला आहे, तरी त्यामुळें आमच्या मीमांसकद्वयाचें
अस्तित्व कायम राहिलें आहे, ह्मणून पाणिनीनें ठरविलेल्या एका शब्दाच्या
अर्थाची हानि जरी झाली तरी त्याविषयीं फारसें वाईट वाटत नाहीं.
नाहींतर दोघांच्या जागीं आज लक्षावधि मीमांसक दृष्टीं पडले असते.

असो; उपासना कांहीं वेळ कर्मांशीं व कांहीं वेळ ज्ञानाशीं मिस-
ळून राहते. त्यामुळें तिचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांचा विचार
दोन्ही मीमांसेंत थोडा थोडा केलेला आहे. कर्में व कर्म फळें (अनेक
जन्मरूप संसार) यांस कंटाळलेले लोक त्यांतील दुसऱ्या मीमांसेच्या
पद्धतीनें आत्मविचार करितात ७०.

आतां त्या मीमांसेचेंच दिग्दर्शन करितात—

अहं पश्याम्यहं वच्मीत्यात्मानं सर्वदा वयम् ।
उपास्महे योगिवन्द्यं कोऽसौ मूर्ध्नि प्रविष्टवान् ॥ ७१ ॥

अन्वयः—अहं पश्यामि अहं वच्मि इति वयं योगिवन्द्यं आत्मानं सर्वदा उपास्महे । (किंतु) मूर्ध्नि प्रविष्टवान् असौ कः ॥

अर्थ—मी पाहतों, मी बोलतों, इत्यादि प्रकारें आम्ही योग्यांना वंद्य असलेल्या आत्म्याची सर्वदा उपासना करतों. (पण) मस्तकांत प्रविष्ट झालेला हा कोण आहे ?

विवरण—' कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे ' एवढ्या श्रुतिवचनाचा अर्थ या श्लोकांत सांगितला आहे. आमचा सर्व व्यवहार ' मी, मी,' ' माझें माझें, ' अशा रीतीनें चालतो. ह्मणजे आह्मी सर्व ' अहं ' ची उपासना करणारे आहों, व तो ' अहं ' परमेश्वर ताळू फोडून आंत शिरल्यापासून अनुभवास येऊं लागला. त्यापूर्वी त्याचें भान नव्हतें. तेव्हां मस्तकांत शिरलेला ईश्वर व आह्मी ज्याची उपासना करतों तो ' अहं ' यांचा बराच निकट संबंध दिसतो. यास्तव मस्तकांत ज्यानें प्रवेश केला तो कोण ? ७१.

' कतरः स आत्मा ' या श्रुतिवचनाचा अर्थ सांगतात—

मायावी शुद्धचिद्वात्मा कतरः सृष्टितः पुरा ।
बुभुत्सन्ते द्वयोस्तत्त्वं जीवात्मपरमात्मनोः ॥ ७२ ॥

अन्वयः—आत्मा मायावी शुद्धचित् वा ? सृष्टितः पुरा कतरः आसीत् । (इति) द्वयोः जीवात्मपरमात्मनोः तत्त्वं बुभुत्सन्ते ॥

अर्थ—आत्मा कोणता ? माया शक्तिसान् आत्मा कीं शुद्ध चित् (निरुपाधिक चैतन्य) आत्मा ? सृष्टीच्या पूर्वी यांतील कोणता एक होता ? अशा रीतीनें (प्रश्नपूर्वक) मुमुक्षू दोघां जीवात्मपरमात्म्याचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करितात ७२.

जीवस्य चेतनत्वेन चैतन्यं चिन्त्यतामिदम् ।
चक्षुरादिविशिष्टं तच्छुद्धं वा तत्त्वमस्य किम् ॥ ७३ ॥

अन्वयः—जीवस्य चेतनत्वेन इदं चैतन्यं चिन्त्यतां । किं तत् चक्षुरादिविशिष्टं वा अस्य तत्त्वं शुद्धं ?

अर्थ—जीवाला चेतनत्व असल्यामुळें या चैतन्याचेंच चिंतन करावें. तें काय चक्षुःप्रभृति इंद्रियांनीं विशिष्ट आहे कीं, याचें तत्त्व शुद्ध आहे?

विवरण—पण तत्त्व कसें जाणावें, असा मोठा प्रश्न पुढें आला असतां ते मुमुक्षू जीव चेतन असल्यामुळें त्याचें चैतन्य हें काय आहे, याचाच विचार केला पाहिजे, असें ठरवितात. पण तें चैतन्य चक्षुः, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांनीं विशिष्ट आहे कीं, त्याचें तत्त्व ह्मणजे स्वरूप शुद्ध (निरुपाधिक) आहे? असा याचा भावार्थ ७३.

पंच ज्ञानेंद्रियें व त्यांचे विषय सांगतात—

चक्षुःश्रोत्रे घ्राणजिह्वे त्वक्च धीन्द्रियपञ्चकम् ।
रूपशब्दौ गन्धरसौ स्पर्शश्च विषयाः क्रमात् ॥ ७४ ॥

अन्वयः—चक्षुःश्रोत्रे, घ्राणजिह्वे च त्वक् (इति इदं) धीन्द्रियपञ्चकं । तथा रूपशब्दौ, गन्धरसौ च स्पर्शः (इति तस्य ज्ञानेन्द्रियपंचकस्य) क्रमात् (पंच) विषयाः ॥

अर्थ—चक्षुः (नेत्रांतील रूपग्राहक इंद्रिय), श्रोत्र (कानांतील शब्दग्राहक इंद्रिय), घ्राण (नासिकेंतील गंधग्राहक इंद्रिय), जिह्वा (जिह्वेंतील रसस्वाद घेणारें इंद्रिय) व त्वक् (सर्व शरीरभर पसरलेलें स्पर्शग्राहक इंद्रिय) हीं पांच ज्ञानेंद्रियें आहेत. त्याचप्रमाणें रूप, शब्द, गंध, रस व स्पर्श हे पांच त्या ज्ञानेंद्रिय-पंचकाचे क्रमानें विषय आहेत ॥ ७४ ॥

आतां कर्मेंद्रियें व त्यांच्या क्रिया सांगतात—

वाक्पाणिपादपायूपस्थाः कर्मेन्द्रियपञ्चकम् ।
भाषणादानगमनविसर्गानन्दकाः क्रियाः ॥ ७५ ॥

अन्वयः—वाक्पाणिपादपायूपस्थाः कर्मेन्द्रियपञ्चकं च भाषणादानगमनविसर्गानन्दकाः क्रियाः सन्ति ।

अर्थ—वाक् (बोलण्याचें इंद्रिय), हस्त, पाद, पायु व उपस्थ हीं पांच कर्मेन्द्रियें आहेत. भाषण, घेणें, गमन, त्याग व आनंद या त्यांच्या पांच क्रिया आहेत.

विवरण—वरच्या श्लोकांत सांगितलेलीं चक्षुरादि इंद्रियें भूतांच्या सत्त्वगुणांचीं कार्यें आहेत. सत्त्वगुणापासून ज्ञान होतें. त्या इंद्रियांच्या योगानेंही बाहेरील विषयांचें ज्ञान होतें. पण सर्वच इंद्रियें सर्वच बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होण्यास कारण होत नाहींत, तर श्रोत्र नुस्त्या शब्दाचेंच ग्रहण करतें. त्वक् नुस्त्या स्पर्शाचें, चक्षुः नुस्त्या रूपाचें, रसना नुस्त्या रसाचें, व घ्राण नुस्त्या गंधाचें ग्रहण करतें. यास्तव पांच ज्ञानेंद्रियांतील प्रत्येक ज्ञानेंद्रिय हें प्रत्येक भूताच्या सत्त्वगुणाचें कार्य असून तें आपापल्या कारणाच्या गुणाचें ग्रहण करतें, असें ठरतें. श्रोत्र हें आकाशाच्या सत्त्वगुणाचें कार्य-परिणाम आहे. ह्मणूनच तें आपल्या कारणाच्या ह्मणजे आकाशाच्या शब्द या गुणाचें ग्रहण करूं शकतें. त्वक् हें वायूच्या सत्त्वगुणाचें कार्य आहे. त्यामुळें तें वायूच्या स्पर्शगुणाचें ग्रहण करतें. तेज किंवा अग्नि या तिसऱ्या भूताच्या सत्त्वगुणापासून झालेलें चक्षुः तेजाच्या रूप या गुणाचें ग्रहण करतें. त्याचप्रमाणें जल व पृथ्वी या भूतांच्या सत्त्वगुणापासून क्रमानें झालेलें रसनेंद्रिय व घ्राणेंद्रिय रस व गंध यांचें ग्रहण करतें. तशींच वाक्, हस्त, पाद, इत्यादि कर्मेन्द्रियेंही भूतांच्या एकेका रजोगुणापासून झालीं आहेत, असें अनुमान होतें. कारण प्रवृत्ति हें रजोगुणाचें कार्य आहे व कर्मेन्द्रियें प्रवृत्ति करणारीं आहेत. ह्मणजे रजोगुणाचें कार्य त्यांत दिसतें. ह्मणून कर्मेंद्रियें राजस होत.

पांची भूतांच्या पांच सत्त्वगुणांच्या समुदायापासून अंतःकरण हें एक कार्य झालें आहे. कारण सर्व ज्ञानेंद्रियांच्या विषयज्ञानांचें ग्रहण करण्यास तें समर्थ असतें. अंतःकरण श्रोत्राच्या शब्दाला, त्वगिंद्रियाच्या स्पर्शाला, चक्षूच्या रूपाला, रसनेच्या रसाला व घ्राणाच्या गंधाला जाणतें. श्रोत्र जसें रूप पाहूं शकत नाहीं, स्पर्श जाणत नाहीं, रस चाखीत नाहीं व वास घेत नाहीं आणि तशींच दुसरीं इंद्रियेंही इतर इंद्रियांच्या विषयांचें ग्रहण करूं शकत नाहींत, तसें अंतःकरण

एकाच विषयाकरितां नियत नाहीं. तर तें सर्व-पांची विषयांचें ग्रहण करतें. ह्मणून तें सर्व भूतांच्या सत्त्वगुणांचें कार्य आहे, असें आह्मी ठरवितों. इंद्रियांना आपापली क्रिया करण्याचें सामर्थ्य देणारा प्राण, हाही सर्व कर्मेन्द्रियसाधारण असल्यामुळें पांची भूतांच्या पांच रजोगुणांच्या समुदायापासून झालेलें कार्य आहे, असें आह्मी ठरवितों. कारण अंतःकरणांत जसें सर्व विषयांचें ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य असतें, तसेंच प्राणांत सर्व इंद्रियांना प्रवृत्त करण्याचें सामर्थ्य असतें. ह्मणून प्राण हें प्रवर्तक रजोगुणांचें कार्य आहे.

स्थूल देह अस्थि, मांस, मज्जा, शिरा, नाड्या, रक्त, रस, व चर्म, यांचा समूह असून तो सर्वथा जड आहे. यास्तव त्याचें कारण भूतांतील तमोगुण आहे, असें आह्मी ठरवितों. कारण सांख्यशास्त्रांत तमोगुण मोह पाडणारा आहे, असें सांगितलें आहे. जाड्य, अज्ञान हा तमोगुणाचाच परिणाम आहे. यास्तव सप्तधातूंचा गोळा, असा हा देह तमोगुणाचें कार्य आहे, असें अनुमान होतें.

पण यावर आधुनिक विद्वान् असें ह्मणतात कीं, ही तुमची कल्पना प्रमाणशून्य आहे. भूतें पांच आहेत, असें ह्मणणें, यासारखें दुसरें अज्ञानच नाहीं. आमच्या लोकांना श्रुति व स्मृति यांत सांगितलेलें प्रत्येक अक्षर खरें आहे, असें समजण्याची व त्याविषयीं आग्रह धरण्याची दुष्ट संवय लागल्यामुळें तत्त्वज्ञानाची वाढ खुंटली आहे. श्रुतींत कोठेंसें 'आत्म्यापासून आकाश झालें,' असें ह्मटलेलें ऐकलें व हे सर्व वेदान्ती आकाश हें भूत आहे, असें ह्मणूं लागले. त्यांची ती खुळी समजूत इतकी चिंवट आहे कीं, अर्वाचीन पंडितांनीं प्रत्यक्ष प्रयोग करून शब्द हा आकाशाचा गुण नव्हे, तो वायूचा धर्म आहे, असें जरी दाखविलें, तरी ते 'शब्दगुणकं आकाशं' असें ह्मणावयास भीत नाहींत. आलीकडील आमच्या तरुण सुशिक्षित पिढींतील सर्व लोकांना हंडी सारख्या पालथ्या कांचेच्या भाड्यांतील वायु आकर्षण-प्रयोगानें काढून घेतल्यावर त्यांत वाज-

विलेली घंटा ऐकू येत नाहीं, हें प्रत्यक्ष अनुभवानें माहीत झालेलें आहे. त्यामुळें आकाश हें भूत आहे व शब्द हा त्याचा गुण आहे, हें वैदिकांचें ह्मणणें ‘ दोन ’ हात व दोन पाय यांचीं बोटें वीस व त्यांतील प्रत्येकांत हाडें तीन, मिळून वीस त्रिक साठ, ’ या हाडांच्या चुकलेल्या हिशोबाप्रमाणेंच चुकीचें आहे.

तसेंच, ते भोळे लोक अग्नि हें द्रव्य असून, तें एक भूत आहे व उष्णता हा त्याचा धर्म-गुण आहे, असें समजतात. पण वस्तुतः अग्नि हें द्रव्य किंवा भूत होऊंच शकत नाहीं. कारण उष्णता हा धर्म घर्षणापासून उत्पन्न होतो. यास्तव ज्याचें घर्षण होतें त्या पदार्थाचा तो (उष्णता हा) धर्म आहे. घर्षण परमाणूंचें होतें. यास्तव उष्णता हा परमाणूंचा धर्म आहे. उष्णता ही एक शक्ति (Energy) आहे. आम्ही त्या शक्तीलाच अग्नि (fire) ह्मणतों. पण ही गोष्ट त्या आग्रही ब्राह्मणांना मान्य होत नाहीं. तथापि हल्लीं बहुतेक सुशिक्षितांना अग्नि ह्मणजे शक्ति, असेंच ठाऊक आहे.

या आक्षेपांचें समाधान असें–गुरु शिष्यांना जसें शिकवितात तसेंच शिष्य शिकतात. ज्यांचे गुरु ‘ शब्दगुणकं आकाशं ’ असें सांगतात ते शिष्य त्याचा अनुवाद करितात, व ज्यांचे गुरु ‘ उष्णता ही एक शक्ति आहे ’ असें घोकवून घेतात ते निःशंकपणें तसेंच बोलतात. आधुनिकांनीं ‘ उष्णता ही शक्ति आहे ’ असेंच घोकलेलें असल्यामुळें त्यांना तेंच जसें खरें वाटतें, व अग्नि हें द्रव्य असून उष्णता ही त्याची शक्ति आहे, असें ह्मणणारा शास्त्री मूर्ख, एकदेशी, इत्यादि भासतें, तसेंच ‘ उष्णस्पर्शवत्तेजः ’ ह्मणजे तेज हें भूत उष्ण स्पर्शाचें आहे, असें घोकलेल्या शास्त्र्याला त्याच्या विपरीत प्रत्यय येतो. ह्मणजे सुशिक्षितांनीं ‘ उष्णता ही शक्ति आहे ’ असें आग्रहानें ह्मणणें हा जसा परिचयाचा परिणाम, तसाच शास्त्रीबुवानें उष्णता हा अग्नीचा गुण आहे, असें ह्मणणें हाही दीर्घ परिचयाचाच परिणाम आहे.

यास्तव त्यांतील एकानें दुसऱ्याला तुच्छ समजणें, विशेषतः एकानें
दुसऱ्या प्रकारचें प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्राला, त्याचें सप्रमाण खंडन
केल्यावांचून दोष देणें, सर्वथा अनुचित आहे. ज्याप्रमाणें आधुनिक
पंडित प्रयोग करून दाखवितात, त्या प्रमाणेंच प्राचीन विद्यार्थ्यांना
प्राचीन पंडितही आकाशाला भूत कां मानावयाचें व उष्णता हा अग्नीचा
धर्म असून तें एक द्रव्य किंवा भूत आहे, असें कां ह्मणावयाचें ह्याचेंही
कारण सांगतात आणि त्यामुळेंच प्राचीन पद्धतीनें शिकणाऱ्या विद्या-
र्थ्यांचाही गुरूच्या उपदेशाप्रमाणें निश्चय होतो. एकदा एकाद्या गोष्टी-
विषयीं निश्चय झाला ह्मणजे मग त्याविषयीं आग्रह होणेंही साहजिक
आहे. तो एकाच पक्षीं असतो असें नाहीं; तर स्वमताच्या सत्यतेविष-
यींचा निश्चय जेथें जेथें असेल तेथें तेथें तो नियमानें रहातोच. अर्थात्
जुन्या किंवा नव्या शिक्षणाशीं त्याची व्याप्ति नाहीं तर निश्चयाशीं त्याचें
साहचर्य आहे.

असो; वस्तुस्थितीचें असें दिग्दर्शन केल्यावर आतां प्राचीन आचार्य
व षड्दर्शनें आकाश व अग्नि यांना भूतें कां समजतात, तें सांगतों.
भूत, आकाश व अग्नि या पारिभाषिक शब्दांना अगदीं योग्य प्रतिशब्द
आंग्ल भाषेंत आहेत, असें मला वाटत नाहीं. यास्तव आमचे आचार्य
त्यांचीं लक्षणें काय सांगतात तेंच अगोदर पाहूं या. ‘ बहिरिन्द्रिय-
ग्राह्य विशेषगुणवत्त्वं भूतत्वं ’ असें भूतत्वाचें लक्षण नैयायिक करितात
व तें वेदान्त्यांनाही संमत आहे. बाह्य इन्द्रियांच्या योगानें ज्यांचे विशेष
गुण जाणतां येतात, ज्यांच्या विशेष गुणांचें ग्रहण करतां येतें, तीं भूतें
होत. आपल्या शरीरांत ज्ञानाचीं साधनें, बाह्य विषयांच्या ग्रहणाचीं
साधनें पांच आहेत व तीं पांची पृथक् पृथक् विशेष गुणांचें ग्रहण
करितात. गुण नेहमींच द्रव्यावर राहतात. ज्याच्या आश्रयानें गुण
राहतात तें द्रव्य, असें द्रव्याचेंही लक्षण केलें आहे. पाणि हें द्रव्य आहे.
कारण त्यांत द्रवत्व, शीतत्व, शुक्लत्व इत्यादि गुण राहतात. आकाशही

तसेंच द्रव्य व भूत आहे. कारण त्याच्यावर शब्द हा गुण राहतो, व श्रोत्र या बाह्य इंद्रियानें त्याच्या त्या गुणाचें ग्रहण करतां येतें. पण शब्द हा वायूचा गुण आहे, असें आधुनिक सप्रयोग सिद्ध करितात, ह्मणून ह्मणावें, तर शब्द आकाशाचा गुण नव्हे, असें त्या प्रयोगावरून ठरत नाहीं. एकाद्या मर्यादित अवकाशांतून सामान्य सूक्ष्म वायु काढून टाकला असतां शब्द येकूं येत नाहीं, एवढेंच त्याच्यावरून सिद्ध होतें. तेथें अवकाश नाहीं व त्यामुळें शब्द ऐकूं येत नाहीं, असें होत नाहीं. तर वायु नसल्यामुळें तेथें झालेलाही शब्द आपल्या कर्णेन्द्रियापर्यंत येऊन पोंचत नाहीं, व त्यामुळें आपण त्याला ऐकूं शकत नाहीं. वायु शब्दाला दश दिशांमध्यें पसरितो, असें आह्मीही मानतों.

मग असें जर आहे, ह्मणजे शब्द ऐकूं येण्याला वायूचें साह्य अवश्य लागतें, हें जर तुह्मांलाही मान्य आहे, तर आकाश या भूताची अधिक कल्पना न करितां शब्द हा वायूचाच गुण आहे, असें समजण्यास कोणती हरकत आहे? असें कोणी विचारील तर त्याचें उत्तर येणेंप्रमाणें-आमची त्याला कांहीं आडकाठी नाहीं. पण ईश्वराच्या नियतीची आडकाठी आहे, असें दिसतें. कारण शब्द हा वायूचाच गुण असावा, अशी जर त्याची इच्छा असती तर त्यानें आह्मांला व पश्वादि कांहीं तिर्यक् योनींतील जीवांनाही शब्द या गुणाचें ग्रहण करण्याकरितां, शब्द ऐकण्याकरितां श्रोत्र हें स्वतंत्र इंद्रिय न देतां स्पर्शेंद्रियांतच तें सामर्थ्य ठेवलें असतें. पण तसें न करितां त्यानें शब्दग्राहक (ध्वनीला ऐकणारें) इंद्रिय पृथक् दिलें आहे व त्याचें स्वरूपही अवकाश (छिद्र) आहे. इंद्रिय आपल्या कारणाच्याच गुणांचें ग्रहण करूं शकतें, असाही नियम आहे. कारण तेज या भूताच्या सत्त्वगुणापासून झालेलें चक्षुरिन्द्रिय तेजाच्याच रूप व प्रकाश, या गुणांचें ग्रहण करतें. पृथ्वीच्या गंधगुणाचें ग्रहण करीत नाहीं. यास्तव अवकाशरूप श्रोत्रही ज्याचें ग्रहण करतें, तो आकाशाच गुण असला पाहिजे. वायु



हा त्याचा गुणी असणें शक्य नाहीं. अर्थात् बाह्य-इंद्रियानें ज्याचा विशेष
गुण जाणतां येतो तें भूत, हें लक्षण आकाशांत आहे. ह्मणून आकाश हें भूत
आहे, असें ह्मणण्यांत कांहीं दोष नाहीं. आमच्या प्राचीन आचार्यांपाशीं
हल्लींच्या सारखीं विशेष प्रकारचीं यंत्रें जरी नसलीं, तरी त्या जड
यंत्रांनाही जिचें साह्य अवश्य लागतें ती सूक्ष्मदृष्टि होती, व तिच्या
बळावरच त्यांनीं असेच अनेक सिद्धान्त ठरवून ठेवलेले आहेत. ते
बाह्य जड साधनांच्या योगानें जड पदार्थांच्या गुणांविषयीं कितीही
जरी व्यवहाराला कष्टावह करणारे नवे शोध लागले, तरी बाधित
होणार नाहींत. सारांश, आधुनिक आकाशशब्दाचा जो अर्थ समज-
तात तें जरी भूत नसलें, तरी आह्मी आकाश या नांवावरून जो नामी
(पदार्थ) जाणतों तें आकाश होय, असें ह्मणण्यास आह्मांला परमे-
श्वराचीही भीति वाटत नाहीं.

आतां अग्नि हें तिसरें भूत असून उष्णता हा त्याचा धर्म कसा,
तें सांगतों.—वायु, तेज, जल व पृथ्वी या चार भूतांचे अनंत सूक्ष्म
परमाणू असून त्यांच्या परस्पर संयोगानें स्थूल ह्मणजे प्रत्यक्ष प्रमाणाचीं
विषय होण्याजोगीं भूतें होतात, अशी चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक व
नैयायिक यांची समजूत आहे व ती आमच्या वेदान्त सिद्धान्ताला
फारशी बाधक होत नसल्यामुळें आह्मांलाही अवांतर सृष्टिकाळीं संमत
आहे. अवांतर सृष्टि ह्मणजे मुख्य (पहिली) सृष्टि व प्रलय यांच्या-
मध्यें वारंवार होणारा कार्यांचा उद्भव. यास्तव आह्मी परमाणुप्रक्रियेचा
अंगीकार करूनच येथील विवेचन करतों. आकाश निरवयव असल्या-
मुळें त्याचे परमाणू नाहींत. पण वायु सावयव आहे. कारण त्याचें
परिमाण न्यूनाधिक होत असतें व कोणतेंही द्रव्य अवयवांच्या आधि-
क्यानेंच अधिक व अवयवांच्या न्यूनतेनेंच न्यून होतें, असा सर्व
सावयव पदार्थांविषयीं अबाधित अनुभव येतो. यास्तव वायूचे सूक्ष्म अवयव
आहेत. स्थूल पदार्थाचे अति सूक्ष्म अवयव ह्मणजेच परमाणू होत. नैया-

यिकादि वायूला स्थूल समजत नाहींत व त्यामुळेंच ते 'वायु प्रत्यक्षज्ञानाचा विषय होत नाहीं,' असेंही ह्मणतात. पण त्यांचें तें प्रत्यक्ष ह्मणजे चक्षुरिंद्रियप्रत्यक्षच आहे. ह्मणूनच ते 'रूपरहित पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं,' असें ह्मणतात. एका दृष्टीनें हें त्यांचें ह्मणणें युक्त आहे. कारण नेत्रांनीं ज्याचें ग्रहण करितां येतें तेंच प्रत्यक्षप्रमाणगम्य, असें ठरविल्यावर वायु व आकाश यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं, असें ह्मणणें भागच आहे. रूप हा तेजाचा धर्म आहे व रूपवान् पदार्थांचेंच नेत्रांनीं ग्रहण करितां येतें. वायु व आकाश हीं दोन्हीं रूपरहित भूतें आहेत. निदान त्यांतील रूप उद्भूत तरी नाहीं. उद्भूत ह्मणजे प्रत्यक्षयोग्य. ह्मणून तीं नेत्रांनीं दिसत नाहींत, हें ठीकच आहे. त्यासाठींच तैत्तिरीय उपनिषदांत–'सच्च त्यच्चाभवत्' ह्मणजे तो परमात्मा सत् व त्यत् झाला. सत् ह्मणजे प्रत्यक्षगम्य पृथ्वी, आप व तेज हीं तीन भूतें व त्यत् ह्मणजे परोक्ष वायु व आकाश हीं दोन भूतें–असें ह्मटलें आहे. यास्तव जें नेत्रप्रत्यक्षगम्य तेंच प्रत्यक्ष, असें ह्मणणें फारसें अयुक्त नव्हे.

पण 'बाह्येन्द्रियगम्यत्वं प्रत्यक्षत्वं' ह्मणजे जें बाह्य इंद्रियांचा विषय होतें, तें प्रत्यक्ष असें ह्मटल्यास वायु व आकाश हीं सुद्धां प्रत्यक्ष होतात. कारण वायूचा स्पर्श व आकाशाचा शब्द क्रमानें त्वक् व श्रोत्र या इंद्रियांचा विषय होतो. यास्तव तीं दोन्ही भूतेंही प्रत्यक्षच आहेत; परोक्ष नव्हेत, असें ठरतें. आतां कोणतेंच द्रव्य प्रत्यक्ष होत नाहीं; तर त्याचे गुण मात्र प्रत्यक्ष होतात, व त्यांवरून द्रव्याचें अनुमान करावें लागतें, असेंही एक मत आहे. पण तो आमच्या घरांतला मतभेद आहे. उष्णता ह्मणजे अग्निच; अग्नि हें निराळें द्रव्य नव्हे, या ह्मणण्याइतका तो आगंतुक नाहीं. यास्तव त्या आमच्या घरांतल्या भांडणाकडे आम्ही तूर्त दुर्लक्ष्य करून अगोदर 'अग्नि हें भूत किंवा द्रव्य नव्हे,' या ह्मणण्याचाच विचार करतों.

अग्नीला इंग्रजींत फायर (fire) ह्मणतात. पण आह्मी 'उष्ण-
स्पर्शवत्तेजः' ह्मणजे उष्णस्पर्श हा ज्याचा धर्म आहे तें तेज, असें ज्याचें
लक्षण सांगतों, तें तेज किंवा 'वायोरग्निः' या श्रुतिवचनांत वायूपासून
अग्नि झाला, असें ज्याविषयीं ह्मटलें आहे, तो अग्नि आणि इंग्रजींतील
फायर यांचा अर्थ एकच आहे, असें आह्मांला वाटत नाहीं. कारण
आह्मी उष्णस्पर्श, या गुणाच्या आधाराला तेज किंवा अग्नि ह्मणतों व
सुशिक्षित साक्षात् उष्णतेलाच फायर ह्मणतात. ह्मणजे यावरून असें
भासतें कीं, फायर हा अग्नीचा पर्यायच नव्हे आणि हें एकदा ठरलें
कीं, दोन्ही मतांची एकवाक्यता होते. पण आह्मांला जेव्हां जेव्हां कांहीं
सुशिक्षितांशीं याविषयीं बोलण्याचा प्रसंग आला आहे, तेव्हां तेव्हां ते
दोन्ही शब्द एकाच अर्थीं आहेत, असें समजण्याची चूक प्रतिपक्षा-
कडून होत असल्याचें अनुभवास आलें आहे. पण आह्मी वायूच्या
घर्षणापासून तेज हें द्रव्य उत्पन्न होतें, असें ह्मणतों. तें रूप या
गुणाचें अधिष्ठान आहे, ह्मणून द्रव्य होय. त्याच्या रूपगुणाचें चक्षुरिं-
द्रियानें ग्रहण करतां येतें, ह्मणून तें भूत आहे. तें न्यूनाधिक होतें,
ह्मणून त्याचे परमाणू, हे अवयव आहेत. त्याच्यामध्यें उष्णता
हा धर्म आहे, ह्मणूनही तें द्रव्य होय. पण तें घन नसल्यामुळें त्याला
परिमाण (लांबी, रुंदी) नाहीं.

या दृष्टीनें पाहिल्यास तेज किंवा वायूपासून होणारा अग्नि हें एक
विरल भूत व द्रव्य आहे, असें ह्मणण्यास कांहीं हरकत दिसत नाहीं.
आकाशापासून वायु हें कार्य होतें. ह्मणजे वायु हा आकाशाचाच
किंचित् स्थूल विकार आहे. विकार पावणें ह्मणजे मूळापेक्षां कांहीं
अधिक गुण येणें. आकाशांत सूक्ष्म शब्द असतो, पण तोच वायूमध्यें
अधिक व्यक्त होऊन, स्पर्श हा एक नवीनच गुण त्यांत अनुभवास
येतो. अवकाशरूप आकाश निरवयव असल्यामुळेंच त्याला स्पर्श नसतो.
पण तेंच किंचित् विकसित होऊन स्थूल झालें कीं, स्पर्शयुक्त होतें.

आकाशानें स्पर्शयुक्त होणें हीच वायूची उत्पत्ति आहे. वायूला सदागति असें नांव आहे. सदागति ह्मणजे सदा गमन करणारा. अर्थात् वायूच्या परमाणूंमध्यें गति राहते. पण ते परमाणु फारच सूक्ष्म असतात. त्यांच्या गतीमुळें त्यांमध्यें उष्णता हा नवीन गुण उद्भवतो. उद्भवतो ह्मणजे व्यक्त होतो. पण वृद्धीवांचून, अधिक स्थूलतेवांचून अधिक गुण व्यक्त होत नाहींत, हें नुक्तेंच वर सुचविलें आहे. अर्थात् वायूच्या सूक्ष्म परमाणूंच्या गमन-क्रियेमुळेंच त्यांच्यामध्यें विकार होऊन ते किंचित् उपचित होतात (थोडेसे वाढतात). त्यामुळेंच त्यांच्यामध्यें उष्णता हा अधिक धर्म येऊं शकतो. वायूचा स्वाभाविक स्पर्श उष्णही नाहीं व शीतही नाहीं. पण अग्नीचा—तेजाचा (वायूच्याच उपचित परमाणूंचा) स्पर्श उष्ण होतो. उष्णताही सर्वत्र एकसारखी नसते. आपल्या शरीरांतील उष्णता, दिव्याच्या ज्योतींतील उष्णता, पेटलेल्या कोळशाच्या चुलींतील उष्णता, यांच्या प्रमाणांत भेद आहे. तथापि स्वरूपांत भेद नाहीं. प्रमाणांत न्यूनाधिकता दिसत असल्यामुळेंच उष्णतेला आधार होणारे परमाणू आहेत, अशी कल्पना होते. उष्णता हा धर्म आहे, गुण आहे. आधुनिकांच्या ह्मणण्याप्रमाणें ती शक्ति (Energy) आहे, असें ह्मटलें तरी चालेल. कारण आह्मीही तिला दाहशक्ति, असें ह्मणतोंच. पण कोणत्याही शक्तीला आधाराची आवश्यकता आहे. कारण ती निराधार राहूं शकत नाहीं. त्यामुळें फायर ही शक्ति आहे, गतीचा परिणाम आहे, असें जरी ह्मटलें तरी शक्ति व गति कोणाची, हा प्रश्न उद्भवतो. अर्थात् ज्याची ती शक्ति तेंच तेज व तोच अग्नि.

चक्षुरिंद्रिय हें त्या तेजाच्या सत्त्व गुणापासून झालें आहे. ह्मणूनच तें तेजाच्या रूप या गुणाचें ग्रहण करूं शकतें व तें रूपाचें ग्रहण करतें ह्मणूनच तेजाचें कार्य आहे. अग्नीचे परमाणू वायूच्या परमाणूंहून अधिक उपचित (वृद्धि पावलेले) स्थूल असतात. परंतु कोणत्याही द्रव्याचा उपचय झाला असतां, त्याच्या स्वरूपांत विकार उद्भवला असतां, अधिक

गुणांच्या वृद्धीबरोबरच त्याच्या स्वरूपाचा संकोचही होतो. उदाहरणार्थ, आपण चिखल किंवा जल हा पदार्थ घेऊं या. चिखलाला एका भांड्यांत घालून सुकावयास ठेवलें, तर त्याच्यामधील द्रवत्व कमी होऊन त्याला जसा जसा स्थूल घन आकार येऊं लागतो, तसें तसें त्याचें स्वरूप संकोच पावतें. पाण्याचें बर्फ होऊं लागलें असतांही, हाच अनुभव येतो. त्या दृष्टावरून अदृष्टाची कल्पना करूं लागलें असतां आकाशा-हून वायूचें स्वरूप अधिक संकुचित आहे, वायूहून तेजाचें अधिक संकुचित आहे, तेजाहून जलाचें अधिक संकुचित आहे व जलाहून पृथ्वीचें अधिक संकुचित आहे, असें अनुमान होतें. कार्य कारणाच्या एकदेशांत राहतें, असाही अनुभव आहे. आपली ही स्थूल भूतधात्री (पृथ्वी) हें कारण असून तिच्या पाठीवरील पार्थिव पदार्थ, प्राण्यांचीं पार्थिव शरीरें हीं त्याचीं अनेक कार्यें आहेत. पण तीं सर्व जरी एकत्र केलीं तरी त्या वसुंधरेहून प्रमाणतः न्यूनच असणार, यांत शंका नाहीं. त्यावरूनही वायूपासून झालेला अग्नि वायूपेक्षां न्यून देशांत राहणारा आहे, असें ह्मणावें लागतें. अनुभवही तसाच आहे. उष्ण पदार्थावरून येणारा वायु जरी उष्ण लागला, तरी त्याचवेळीं दुसरीकडे फार उष्णही नाहीं व शीतही नाहीं, असा सामान्य स्पर्श अनुभवास येतो. अर्थात् उष्ण स्पर्शाला आधार होणारे परमाणू सामान्य स्पर्शाच्या आधारभूत परमाणूंहून निराळ्या प्रकारचे आहेत व उष्णता ही त्या परमाणूंची शक्ति आहे. त्या शक्तीच्या आधारभूत परमाणूंनाच आह्मी तेज ह्मणतों.

आतां येथें अशी एक प्रासंगिक शंका उद्भवते कीं, पृथ्वी हा जल या द्रव्याचा परिणाम आहे व ह्मणून तो जलापेक्षां न्यून देशांत राह-णारा आहे, असें जर ह्मटलें, तर तें अनुभवानें ठरत नाहीं. कारण आपल्या पृथ्वीवर आपणाला जें जल दिसतें तें पृथ्वीच्याच आधारानें राहतें. यास्तव पृथ्वीच्या पाठीवर तीन-चतुर्थांश पाणी व एक-चतुर्थांश भूमि आहे, असें जरी आपल्याला दिसलें तरी पाण्याच्या खालीं भूमिच

असते. यास्तव जलाहून पृथ्वी संकुचित आहे, न्यून देशांत राहणारी आहे, असें ह्मणणें युक्त नव्हे.

या शंकेचें समाधान असें—आपल्याला भूलोकीं दिसणाऱ्या जल व पृथ्वी यांच्या प्रमाणांवरून जरी जल अधिक व पृथ्वी न्यून असा बोध होत नसला, तरी पृथ्वीच्या सभोंवार कांहीं अंतरावर जलाचें सूक्ष्म आवरण आहे, व पृथ्वीवर दिसणारें जल हा त्याचाच एकदेश आहे, या गोष्टीकडे लक्ष्य दिलें असतां पृथ्वी न्यून देशांत राहणारी व जलाहून अधिक संकोच पावलेली कशी, तें कळेल. कोणी ह्मणेल कीं पृथ्वीच्या सभोंवार सूक्ष्म जलाचें आवरण आहे, असें ह्मणणें हा भ्रम आहे. कारण तें आवरण आह्मांला दिसत नाहीं. जर असतें तर दिसलें असतें. परंतु त्याविषयीं आमचें एवढेंच ह्मणणें आहे कीं, आधुनिक शास्त्रांवरूनही पृथ्वीच्या सभोंवार वातावरण आहे, असें ठरलेलें आहे. त्यांतच उष्णावरण व शीतावरणही आहे. सूक्ष्म जल उष्णावरणांत राहतें व स्थूल जल शीतावरणांत राहतें. उष्णावरणांत असलेलें सूक्ष्म जल बाष्परूपानें, शीतावरणांत असलेलें तें तुषाररूपानें व पृथ्वीच्या समीप आलेलें तेंच बिंदूरूपानें व्यक्त होतें. अर्थात् जलाचें बिंदु हें एकच रूप नाहीं, तर तुषार व बाष्प हेंही त्याचेंच निरनिराळ्या अवस्थेंतील स्वरूप आहे. पण आह्मीं सामान्य स्थूलबुद्धीच्या लोकांना बिंदूंच्या समूहालाच जल ह्मणण्याची संवय लागल्यामुळें, पृथ्वीच्या सभोंवार तुषार व बाष्परूपानें असलेल्या त्याला आह्मी जाणत नाहीं, त्यामुळें आह्मांला वरील ह्मणणें भ्रामक वाटतें. तात्पर्य, आमच्या आचार्यांनीं व श्रुत्यादि प्रमाणग्रंथांनीं अग्नि व आकाश यांना जें भूत व द्रव्य ह्मणून ह्मटलेलें आहे, त्यांतही कांहीं अर्थ आहे. तो निव्वळ बालिशपणाच नव्हे ७५.

गोलकानि दर्शतेषामक्ष्यादीनि स्फुटानि हि ।
ज्ञानक्रियाशक्तिरूपमिन्द्रियं गोलकस्थितम् ॥ ७६ ॥

अन्वयः—एतेषां अक्ष्यादीनि दश गोलकानि स्फुटानि हि । ज्ञानक्रिया-शक्तिरूपं इंद्रियं गोलकस्थितम् भवति ।

अर्थ—या दहा इंद्रियांचीं अक्षि, कर्ण, इत्यादि दहा गोलकें तर स्पष्ट आहेत. ज्ञान-क्रियाशक्तिरूप इंद्रियें आपापल्या नियत गोलकांत राहतात.

विवरण—वर सांगितलेल्या (पांच ज्ञानेंद्रियें व पांच कर्मेंद्रियें अशा) दहाही इंद्रियांचीं डोळे, कान, नाक, जीभ व सर्व शरीर आणि हात, पाय, मुख, गुदा, व शिश्न हीं दहा गोलकें आहेत. ते शरीराचे अवयवच असल्यामुळें शरीराप्रमाणेंच नेत्रांना स्पष्ट दिसतात. इंद्रियांप्रमाणें गोलक अदृश्य नाहींत. ज्ञानशक्तिरूप इंद्रियें व क्रिया-शक्तिरूप इंद्रियें आपापल्या नियत गोलकांत राहतात. अर्थात् आह्मांला जीं दिसतात तीं इंद्रियें नव्हेत, तर त्यांत असलेली सूक्ष्मशक्ति हीं इंद्रियें आहेत. ह्मणूनच आंधळ्याचें, डोळे हें गोलक कांहीं कारणानें बाहेरून जरी बंद झालेलें असलें, तरी त्याच्या आंत पाहण्याची शक्ति असते. द्वार बंद असल्यामुळेंच ती बाहेरील रूपाचें ग्रहण करूं शकत नाहीं. कारण त्याच्या शरीरांत चक्षुरिंद्रियाचाच जर अभाव असता तर त्याला 'माझे डोळे धड असते तर मीं पाहिलें असतें,' असें जें वाटतें, तें वाटलें नसतें. त्याचे नेत्र दाबल्यास आपल्याप्रमाणेंच त्याला आंत जें एक तेज दिसतें तें दिसलें नसतें. स्वप्नामध्यें त्यानें स्वाप्न पदार्थांना पाहिलें नसतें. शिवाय नेत्र बंद असल्यामुळें पाहण्याची क्रिया जरी न झाली, तरी इतर इंद्रियांच्या ऐकणें, स्पर्शाला जाणणें इत्यादि क्रिया होतात आणि पांच ज्ञानेंद्रियें हे अंतःकरणाचेच विशेष परिणाम असल्यामुळें अंतःकरण व इतर विशेष परिणाम जर आहेत, तर चक्षुरिंद्रियही असलेंच पाहिजे, असें अनुमान होतें. तस्मात् गोलकांहून इंद्रियें पृथक् आहेत. तीं प्रमाणतः सूक्ष्म आहेत. ह्मणून आपल्याला बाह्य इंद्रियांनीं दिसत नाहींत. गोलकें हीं त्यांचीं रहावयाचीं घरें आहेत ७६.

आतां शरीरस्थ प्राणांचे विभाग व त्यांचीं स्थानें क्रमानें सांगतात-

प्राणोऽपानः समानश्चोदानव्यानौ च वायवः ।
हृद्गुदे नाभिकण्ठौ च देहश्चैषु वसन्ति ते ॥ ७७ ॥

अन्वयः—प्राणः, अपानः, समानः, उदानः च व्यानः (इति पंच) वायवः । ते हृद्गुदे च नाभिकण्ठौ च देहः एषु वसन्ति ॥

अर्थ—प्राण, अपान, समान, उदान व व्यान असे **पांच वायू आहेत. ते हृदय, गुदा, नाभि, कंठ व देह या पांच स्थानीं राहतात.**

विवरण—आमचें शरीर वर सांगितलेल्या आकाश, वायु, तेज, आप, व पृथ्वी या पांच भूतांपासून झालेलें आहे. शरीर ह्मणजे भोगायतन. भोगाचें आयतन—स्थान. भोग ह्मणजे सुख किंवा दुःख यांचा अनुभव. अनुभव हा आत्म्याचा धर्म अथवा स्वरूप आहे. यास्तव शरीर ह्मणजे आत्म्याच्या सुखदुःखानुभवाचें स्थान. आत्मा ज्यांत राहून सुख व दुःख यांचा अनुभव घेतो तें शरीर. अंतःकरण स्थूल शरीरांतच विकास पावतें. यास्तव कोणताही अनुभव स्थूल शरीरावांचून येत नाहीं. ह्मणून स्थूल शरीरच भोगायतन आहे. त्यांतील निरनिराळ्या स्थानीं प्राण निरनिराळ्या रूपानें राहतात. पण कांहीं पाश्चात्य पंडित 'प्राण हें काय आहे, तें कळत नाहीं,' असें ह्मणून साशंक होतात. यास्तव प्राण ह्मणजे काय, तें येथें सविस्तर सांगणें, भाग आहे. प्राण ह्मणजे शरीरस्थ वायु तो जिवंत शरीराचा एक भागच आहे. पण तेंच अधिक स्पष्टपणें कळण्यासाठीं, शरीराच्या भौतिकतेचा अधिक विचार केला पाहिजे. सांख्यशास्त्रांत याविषयीं विशेष निश्चय केला आहे. ते ह्मणतात—जगांत दोनच वस्तु आहेत, एक पुरुष व दुसरी प्रकृति. त्यांच्या सिद्धान्ताप्रमाणें पुरुष जरी अनेक असले, तरी ते प्रकृतीप्रमाणें अनेक प्रकारचे नाहींत. त्यांचा चेतन हा एकच प्रकार आहे. प्रकृति मात्र अनेक प्रकारची आहे. अव्यक्त, महत्तत्त्व, अहंकार, पंच तन्मात्रें, मन, पंचमहाभूतें व दहा इंद्रियें हा प्रकृतीचा विस्तार आहे. ह्मणजे प्रकृतीचे

चोवीस विभाग आहेत. पण त्यांतील स्थूल पंचमहाभूतांस सोडून बाकीचे विभाग सामान्य आहेत ह्मणजे ते सर्व सृष्टीला समान आहेत. सृष्टींतील सर्व शरीरांत त्यांचें स्वरूप एकाच प्रकारचें असतें. प्रत्येक शरीरांत तें पृथक् नसतें. ह्मणूनच मन सर्व शरीरांत सारखेंच, चक्षुरिंद्रिय सर्वांचें सारखें. पण महाभूतांचे असंख्य विकार होऊन त्यामुळेंच सृष्टीचें स्वरूप दुरवगाह झालें आहे. दुरवगाह ह्मणजे अज्ञेय (तत्त्वतः कळण्यास अशक्य). तथापि बाह्यदृष्टि जीवांना तसल्या असंख्येय व अज्ञेय सृष्टीचेंच प्रेम असतें. किंबहुना त्यांना तेंच कळणें, त्याचेंच ज्ञान होणें शक्य असतें. भौतिक पदार्थांच्या योगानेंच त्यांचा व्यवहार होतो. भूतांच्या विकारांपासूनच त्यांना इच्छाशांतिरूप सुखाचा लाभ होतो. ह्मणून प्रायः सर्व लौकिक विद्वान् बाह्य भौतिक वस्तूंच्या विचारांत निमग्न राहून त्यांच्या एकदेशी ज्ञानानें प्रज्ञ बनतात. ते या भूतविकारांमध्येंच आपल्या विशेष यत्नानें आणखीं विशेष विकार उत्पन्न करून तसल्या अनेक विकारांनीं जगाचें सौख्य वाढविण्याची हांव धरितात, पण त्यामुळें सौख्य मिळण्याचें बाजूसच राहून त्याच्या जागीं भयंकर अस्वास्थ्य मात्र अनुभवास येतें, आणि अस्वास्थ्य, अशांति हेंच दुःख आहे.

असो; तेव्हां सांख्य शास्त्राप्रमाणें विचार करणारास शरीरही पांचभौतिक ह्मणजे पांच भूतांचा विकार आहे, असें कळतें. वेदान्तालाही इतर शास्त्रांतील सयुक्तिक विचार अमान्य नाहींत. उलट अद्वैतमताच्या प्रस्थापकांनीं ह्मणजेच **श्रीशंकराचार्य**-भगवत्पादांनीं गीताभाष्यांत (अ. १८ श्लोक १९) "....गुणसंख्याने कापिले शास्त्रे, तदपि गुणसंख्यानं शास्त्रं गुणभोक्तृविषये प्रमाणमेव परमार्थब्रह्मैकत्वविषये यद्यपि विरुध्यते। ते हि कापिला गुणगौणव्यापारनिरूपणेऽभियुक्ता इति तच्छास्त्रमपि वक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयत इति न विरोधः।" असें ह्मणून आपल्या मताचें औदार्य व त्याच्या योगानेंच सत्यत्वही प्रकट केलें आहे. वरील भाष्याचा अर्थ असा—गुणसंख्यान ह्मणजे कपिलप्रणीत सांख्यशास्त्र.

सत्य ब्रह्माच्या एकत्वाविषयीं जरी तें शास्त्र विरुद्ध असलें, तरी गुणसंख्यान (गुणांची गणना) करणारें तेंही शास्त्र गुण व भोक्ते पुरुष (जीव) यांविषयीं प्रमाणच आहे. कारण ते कपिलाचार्यांचे अनुयायी सांख्य गुण व गुणांचे विकार यांच्या व्यापारांचें निरूपण करण्यांत निष्णात आहेत. यास्तव पुढील प्रतिपाद्य विषयाच्या स्तुत्यर्थ (प्रशंसेकरितां) त्या शास्त्राचेंही उपादान (ग्रहण) केलें जातें. तस्मात् गुणसंख्यानें ह्मणजे सांख्यदर्शनांत, असें ह्मणण्यांत कांहीं विरोध नाहीं. तसेंच, आचार्यांनीं आणखीं एका ठिकाणीं 'सांख्ययोगौ मे दक्षिणोत्तरौ बाहू' असें ह्मणून वेदान्ताला या दोन दर्शनांचा किती उपयोग आहे, तें सुचविलें आहे. किंबहुना वेदान्त शास्त्र-ह्मणजे उपनिषदांतील अद्वैतवादाशीं अत्यंत विरोध न करणाऱ्या दुसऱ्या सर्व दर्शनांतील सयुक्तिक सिद्धान्तांचा—संग्रहच आहे. असो; शरीर हा पांच भूतांचा परिणाम आहे, विकार आहे, याविषयीं आमच्या इतर दर्शनकारांचाही फारसा मतभेद नाहीं. तथापि, सर्व सृष्टि गुणांचा विकास आहे, हें तत्त्व सांख्यांनीं जितक्या चांगल्या रीतीनें सिद्ध केलें आहे, तितकें दुसऱ्या कोणीं केलेलें नाहीं. परंतु शरीर पांचभौतिक आहे, या सिद्धान्ताविषयीं आधुनिकांना संशय असण्याचा संभव आहे. यास्तव तें किंवा सर्व स्थूल व सूक्ष्म सृष्टीच पंचभूतात्मक कशी आहे, तें अगोदर सांगून नंतर त्यांतील प्राणांचा विभाग मानण्याचें कारण व्यक्त करूं.

स्थूल सृष्टि हा आमच्या विचाराचा किंवा ज्ञानाचा पहिला विषय आहे. कारण आह्मी सर्व जीव आहों व आमच्या इंद्रियांनीं बहिर्मुख होऊन बाह्य सृष्टीलाच अवलोकन करावें, अशी स्रष्ट्याची इच्छा आहे. तिच्या अनुरोधानें प्रत्येक जीव शरीराच्या बाहेर पाहतो. त्याला अनेक बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होतें. त्यांतील जे पदार्थ त्याला अनुकूल वाटतात, ह्मणजे जे इच्छानिवृत्ति करण्यास समर्थ आहेत, असें वाटतें, त्यांना तो सुखसाधनें समजतो, आणि जे प्रतिकूल वाटतात ह्मणजे ज्यांच्यापासून

इच्छा व विक्षेप यांचा अधिक उद्भव होतो, असें वाटतें. त्यांना तो दुःखाचीं साधनें समजतो. सदा बाह्यवृत्तिच रहावयास सवकलेल्या त्याला अर्थात्च अनुकूल किंवा प्रतिकूल पदार्थच क्षणोक्षणीं भासतात, व त्यामुळें तो अनुक्रमें सुखी व दुःखी होतो. पण विकार पावलेल्या जड इंद्रियांच्या योगानें विक्षिप्त होणाऱ्या जीवाला त्या संसाराचा (ह्मण-जेच सुख-दुःखाच्या अनुभवाचा) कंटाळा येतो. प्रत्यहीं तो थोडीशी तरी विश्रांति घेण्याची इच्छा करतो. किंबहुना ती त्याला अवश्य आहे, कारण विश्रांतीच्या अभावीं जीवाचें जीवनही कष्टकर होतें. यास्तव प्रत्येक जीव बराच विषयानुभव घेतल्यावर त्यास कंटाळून अंतर्मुख होतो. आपल्या इंद्रियादिकांना आंत ओढून घेतो. पण अंतर्मुख झालेल्या आंतर व बाह्य, अशा दोन्ही प्रकारच्या इंद्रियांना निरुद्ध न केल्यास तीं लीन होतात. त्यांचा लय हाच जीवांचा मोह होय. काष्ठ, पाषाण इत्यादि-कांना मूढ—जड ह्मणण्याचें कारण तरी हेंच आहे. तात्पर्य, आपणांला या जगांत नेहमीं १ सुख, २ दुःख व ३ मोह, या तीन परिणामांचा अनुभव येतो. ह्मणून सांख्यशास्त्रकार 'सर्व सृष्ट पदार्थ सुख-दुःख-मोहात्मक आहेत,' असें ठरवितात.

पांच ज्ञानेंद्रियें व मन यांच्या साह्यानें ज्ञात होणाऱ्या जगाचें संक्षिप्त स्वरूप अशा रीतीनें निश्चित केल्यावर ते प्रमाणकुशल विद्वान् सुखादिकांचें निमित्त काय असावें, ह्मणून विचार करूं लागले. कारण कोणत्याही परिणामाला निमित्त अवश्य लागतें. परिणाम ह्मणजे बदल; त्यालाच नैयायिक कार्य ह्मणतात. पण नैयायिकांचा विचार पर-माणूंच्या पलीकडे गेला नाहीं. अथवा न्याय व वैशेषिक हीं शास्त्रें सूक्ष्मापेक्षां स्थूल सृष्टी कशी झाली, याचाच अधिक विचार करितात, असें ह्मटल्यास, तें अधिक ग्राह्य होईल. कारण ते परमाणूला गृहीत धरून व त्यांच्याबरोबरच ईश्वर (आत्मा), काल, दिशा, आकाश व मन यांनाही नित्य समजून त्यानंतर विचार करूं लागतात. अर्थात्

त्या नित्य द्रव्यांच्या कारणांचा विचार करण्याचें प्रयोजन त्यांना मुळीं उरतच नाहीं. परमाणू व इतर नित्य द्रव्यें ही त्यांच्या विचाराची सीमा आहे. पण सांख्य परमाणूंच्या आलीकडे फारसे येत नाहींत. ते त्यांच्या पलीकडील विकारांचाच उद्भव कसा झाला, परमाणूपर्यंतची उत्क्रांति कशी झाली, त्याचें सूक्ष्म निरीक्षण करतात. अर्थात्‌च त्यांना पदार्थांच्या रचनेविषयीं आकाराविषयीं फारसा विचार करावा लागत नाहीं. तर अनेक सृष्ट पदार्थांतील समान धर्म ओळखून त्यांचें निमित्त काय असावें, हें ठरविण्यांत ते आपलें सर्व शहाणपण खर्चितात.

अर्थात्‌च वर ह्मटल्याप्रमाणें सर्व सृष्ट पदार्थांत सुख, दुःख व मोह हे तीनच समान धर्म आहेत, असा निश्चय झाल्यावर सांख्य पंडित सुखादिकांचें निमित्तकारण काय असावें ह्मणून शोध करूं लागले. येथें आमचे शास्त्रकार व पाश्चात्य शास्त्रकार यांच्या शोधाच्या पद्धतींतील एक मोठा विशेष सांगून ठेवावा, असें वाटतें. कारण त्यामुळेंच आमच्या व त्यांच्या समजुतींत एवढें मोठें अंतर पडलें आहे. तो विशेष असा—आमच्या आस्तिक दर्शनकारांना व शास्त्रकारांना वेद अपौरुषेय आहेत, निदान ते पुरुषानें ह्मणजे ईश्वरानें रचलेले आहेत, असें तरी मानावें लागतें. आतां पूर्वोत्तर—मीमांसक व सांख्य यांनीं त्यांना अपौरुषेय ह्मणणें व नैयायिकांनीं त्यांना पौरुषेय ह्मणणें यांत तत्त्वतः फारसा फरक नाहीं आणि जो कांहीं आहे तोही अति सूक्ष्म आहे. कारण सुखप्राप्ति व दुःखनिवृत्ति यांचा अलौकिक उपाय सांगणारा, तो वेद; या वेदाच्या सामान्य लक्षणाविषयीं त्यांचा फारसा मतभेद नाहीं. पण वेद नित्यच आहे. प्रलयदशेंतही तो केवळ अंतर्हित ह्मणजे गुप्त होऊन राहतो व सृष्टिसमयीं सर्वांच्या पूर्वीं प्रजापतीला स्मृतिरूपानें स्फुरतो, अशी मीमांसकांची कल्पना आहे; तो हिरण्यगर्भापासून श्वासोच्छ्वासांप्रमाणें सृष्टीच्या आरंभीं पूर्वकल्पांतील

क्रमानेंच व्यक्त होतो, असें वेदान्ती व सांख्य समजतात, आणि ईश्वर (पुरुष) पूर्वकल्पांतील वेदाप्रमाणें या कल्पांत वेद रचून ते महात्म्या ऋषींच्या द्वारा यालोकीं प्रकट करतो, असें नैयायिक ह्मणतात. सृष्टि हा कर्मांचा परिणाम आहे व कर्मांचें विधान किंवा निषेध करणारा वेद आहे, या मीमांसकांच्या परमसिद्धान्ताला अनुरूप अशीच त्यांची वरील कल्पना आहे, असें कोणाही विचारवानाला कळणें अगदीं साहजिक आहे. कारण कर्ममीमांसकांना कर्मांच्या कर्तव्याकर्तव्यादिकांचा विचार मुख्यतः करावयाचा असल्यामुळें त्यांनीं कर्मसंबंधीं गोष्टींचाच तेवढा विचार केला. कर्में जीं करावयाचीं तीं कोणतीं करावीं, कशीं करावीं, केव्हां करावीं, कोणीं करावीं, व कशाकरितां करावीं, या प्रश्नांचा निश्चयात्मक निर्णय होणें अवश्य असल्यामुळें त्यांनीं कर्मबोधक वेदाला नित्य लेखून, सृष्टींतील सर्व इष्टानिष्ट पदार्थ व दशा हा अनंत जीवांच्या विहित व निषिद्ध आचरणांचा, शुभाशुभ कर्मांचा, अनुकूल व प्रतिकूल प्रयत्नांचा परिणाम आहे, असें गृहीत धरून कर्मसंबंधीं वेदवाक्यांची मीमांसा आरंभिली. आमचें कोणतेंही दर्शन न्याय व अनुभव या दोन भक्कम पायांवर रचलेलें आहे. आस्तिक दर्शनें तर शब्द या तिसऱ्याही प्रमाणाचा आधार घेऊनच कोणताही सिद्धान्त ठरवितात. ह्मणूनच मनूनेंही प्रत्यक्ष, अनुमान व आगम या तीन प्रमाणांचाच अंगीकार केला आहे. यास्तव पूर्वमीमांसेंतही न्याय, व उपपत्ति, (युक्ति) मुळींच नाहीं, असें नाहीं. पण जी वरीचशी आहे, ती कर्म, वेद व कर्मांचा परिणाम (सृष्टि) यांविषयींच विशेषेंकरून आहे. त्यामुळें पूर्वमीमांसकांच्या युक्ति एकदेशी आहेत, असें उघडच होतें. ह्मणूनच जयन्तभट्टांनीं न्यायमञ्जरींत शास्त्रारंभसमर्थनप्रकरणांत—" ननु वेदप्रामाण्यनिर्णयप्रयोजनश्चेन्न्यायविस्तरः कृतमनेन, मीमांसत एव तत्सिद्धेः । तत्र ह्यर्थविचारवत्प्रामाण्यविचारोऽपि कृत एव, " ह्मणजे अहो पण तुमचा हा न्यायविस्तर वेदाच्या प्रामाण्याचा निर्णय करण्या-

करितांच जर असेल तर त्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. कारण मीमांसे-वरून तो होतो. कारण मीमांसेंत अर्थविचाराप्रमाणें प्रमाण्यविचारही केला आहेच,—असा आक्षेप घेऊन त्याचें समाधान असें केलें आहे— " सत्यं । स त्वानुषङ्गिकः । तत्र मुख्यस्त्वर्थविचार एव । पृथक्प्रस्थाना हीमा विद्याः । साच वाक्यार्थविद्या न प्रमाणविद्येति.... । " ह्मणजे खरें आहे. पण मीमांसेंतील तो प्रामाण्यविचार आनुषंगिक आहे. त्यांत अर्थविचारच मुख्य आहे. व्याकरण, मीमांसा, न्याय, इत्यादि या विद्या पृथक्प्रस्थानच आहेत, ह्मणजे यांतील प्रत्येक विद्येला उत्थापित कर-णारा विषय पृथक् पृथक् आहे. (ह्मणूनच वरील तिन्ही शास्त्रांच्या ज्ञात्याला पद-वाक्य-प्रमाणज्ञ ह्मणतात.) मीमांसाही वाक्यार्थविद्या आहे. प्रमाणविद्या नव्हे. इत्यादि.

न्यायशास्त्र युक्तिप्रधान आहे. तार्किक प्रत्येक सिद्धान्त युक्तीनेंच ठरवून नंतर केवल उपोद्बलकरूपानें (परिपोषक ह्मणून) श्रुतीचा (शब्दप्रमाणाचा) निर्देश करितात. पण वेदान्ताची स्थिति या दोन्ही दर्शनांहून अगदीं निराळी आहे. तें शास्त्र ह्मणजे उपनिषदांच्या अनु-सार सर्व आस्तिक—नास्तिक दर्शनांची शक्य तेवढी एकवाक्यता करून औपनिषत्सिद्धान्त दृढ करणारें आहे. यास्तव त्याला इतर दर्शनांप्रमाणें एकदेशी राहतां येतच नाहीं. त्यामुळेंच त्या दर्शनाला फार मोठें महत्त्व आलें आहे, व तें तसेंच अबाधितही राहील. ह्मणूनच श्री-शंकराचार्यांच्या परमगुरूंनीं ' स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढं । परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते ॥' (मांडुक्य. प्र. ३ श्लो. १७) असें ह्मटलें आहे. त्याचा अर्थ—द्वैती आपापल्या सिद्धा-न्ताच्या रचनेविषयींच्या नियमांत अतिशय दृढ असतात. त्यामुळेंच ते परस्परविरोध करितात. पण हा आमचा अद्वैत सिद्धान्त त्यांच्याशीं विरोध करीत नाहीं, असें ह्मटलें आहे.

अद्वैती श्रुति–स्मृतिरूप शास्त्र, युक्ति व अनुभव या तीन्ही उपायांनीं आपला सिद्धान्त ठरवीत असल्यामुळेंही त्यांच्यामध्यें एकदेशित्व रहात नाहीं. एवढ्यासाठींच श्रीभगवत्पूज्यपादांनीं एके ठिकाणीं इतर दर्शनें हे वेदान्ताचे अवयव कसे तें सांगितलें आहे. त्यामुळें ते नैयायिकादिकांप्रमाणें परमाणूंपर्यंतच जाऊन थबकत नाहींत. तर त्यांच्याही पलीकडे जाऊन परमाणूंनाही साधारण, असें कारण आहे, हें सांख्यशास्त्राच्या आधारानें ठरवितात; विज्ञानवादी बौद्धांप्रमाणें क्षणिकविज्ञानापर्यंत पोचतांच आपला विचार संपवीत नाहींत. तर त्या विज्ञानाचाही साक्षी व विषय–जडवर्ग, यांचा निश्चय करितात. सांख्यांप्रमाणें प्रकृति व पुरुष किंवा जड व चित् येथवरच निर्णय करून ते थांबत नाहींत, तर 'नेह नानास्ति किंचन' ह्मणजे या सृष्टींत नाना (अनेक, द्वैत), असें कांहीं नाहीं (तर केवळ एक निर्विषय चित्‌च आहे), या श्रुतिवाक्याचा अर्थ स्वानुभवानें सिद्ध व्हावा ह्मणून श्रुत्यनुसार योगशास्त्रोक्त उपायांचा आश्रय करून व शेवटीं 'शास्त्रं तु अन्त्यं प्रमाणमतद्धर्माध्यारोपणमात्रनिवर्तकत्वेन प्रमाणत्वमात्मनि प्रतिपद्यते न तु अज्ञातार्थज्ञापकत्वेन' असें ह्मणून श्रुतीलाही साक्षात्काराच्या निरुपयोगी ठरवून स्वानुभवाचाच अंगीकार करितात. वरील भाष्यकारांच्या वचनाचा अर्थ असा–शास्त्र हें तर शेवटचें प्रमाण आहे. तें केवळ आत्म्याचे जे धर्म नव्हेत त्यांचें निवर्तन करणें, या येवढ्याच कारणानें आत्म्याचें प्रमाण होतें. आत्मा अज्ञात आहे व इतर प्रमाणांप्रमाणेंच शास्त्रही त्याला ज्ञात करवितें, असें मुळींच नाहीं. ह्मणजे सामान्यतः 'मी' अशा रूपानें तो मनुष्यमात्राला ज्ञात असतोच. वास्तव प्रत्यक्षादिप्रमाणें जशीं पूर्वक्षणीं अज्ञात असलेली वस्तुच इंद्रियादिसंबंधाच्या द्वारा उत्तरक्षणीं ज्ञात करून देतात, त्याप्रमाणें श्रुति पूर्वक्षणीं अज्ञात असलेल्या आत्म्याचें आपल्या वाक्यार्थ ज्ञानानें नवें ज्ञान करून देते असें मुळींच नाहीं. तर पूर्वीं 'मी' अशा सामान्यरूपानें ज्ञात

असलेल्या त्याचेंच विशेषरूप कळावें, ह्मणून त्याच्यावर आरोपिलेले धर्म निवृत्त करते आणि त्या तेवढ्याच कारणानें ती (श्रुति) आत्म्याविषयीं प्रमाण झाली आहे. अर्थात् वेदान्तशास्त्र, श्रुति व युक्ति ह्मणजेच क्रमानें मीमांसेचें व न्यायशास्त्राचें मुख्य प्रमाण, यांच्या योगानें चांगलें परीक्षण करून ठरविलेला (समाधींतला, चित्त स्थिर झाल्यावर येणारा) अनुभव हें मुख्य प्रमाण आहे, असें समजतें. याविषयीं आणखीं पुष्कळच गोष्टींचा विचार कर्तव्य आहे. पण तो पुढें वेळो-वेळीं करूं.

या एवढ्या विवेचनावरून आमचे शास्त्रकार उत्तरोत्तर दृष्टापासून अदृष्टाकडे विचार करीत कस जातात, हें चांगलें कळेल. दर्शनें या त्यांच्या विचाराच्या निरनिराळ्या कक्षा आहेत. कक्षा ह्मणजे सीमा, पण तो त्यांचा विचारही वेदार्थाच्या पुष्टीकरितां प्रवृत्त होतो. नास्तिकांचा वेदांचें अप्रमाण्य ठरविण्याकरितां झालेला भगीरथ व पामरजन-मनोहर यत्नही अप्रत्यक्षपणें वेदप्रामाण्याला अनुकूल, असाच झाला आहे. पूर्वजन्म, उत्तरजन्म, कर्मानुसार उत्तमाधम दशा, ईश्वर, ईश्वराची अचिंत्य शक्ति, कार्य—कारणभाव, इत्यादि अनेक अलौकिक गोष्टी आमच्या शास्त्रकारांना वेदांवरून कळल्या. जन्म-मरणरूप संसार असह्य यातना देणारा आहे, यास्तव आपल्याला धर्माचरणानें उत्तरोत्तर अधिक उत्कर्ष व शेवटीं मोक्ष मिळविला पाहिजे, हेंही त्यांना वेदांवरून कळलें आणि उत्कर्ष व मोक्ष यांच्या उपायांचा त्यांनीं शोध सुरू केला. अर्थात् त्यांच्या शोधाचा विषय केवळ भौतिक सृष्टीच नव्हे तर भूतांचीं कारणें, हाही झाला. त्यांचा शोध विषयसुखाकरितांच प्रवृत्त झालेला नाहीं, तर विषयसुख क्षणिक आहे, तें खरें सुख नसून न्यूनाधिकतायुक्त, दुःखमिश्रित व ह्मणूनच दुःखपक्षपाती (दुःखकोटींतच येणारें) आहे, यास्तव आपल्याला वेदानें सांगितल्याप्रमाणें नित्य व निरतिशय सुख कसें मिळेल, या एका भाव-

नेनें व त्या तसल्या सुखाकरितांच तो प्रवृत्त झाला, इतर देशांतही वेळोवेळीं तत्त्ववेत्ते झाले. पण तत्त्वज्ञान व धर्म या दोन पृथक् गोष्टी आहेत, अशी त्यांची समजूत असल्यामुळें अथवा 'तत्त्वज्ञान व धर्म यांच्यामध्यें कारण–कार्यभाव आहे, त्यामुळें त्यांची नेहमी व्याप्तिच असणार' असें सांगणारें वेदासारखें शास्त्र त्यांना उपलब्ध नसल्यामुळें त्यांचें तत्त्वज्ञान मर्यादित दशेंत राहून व्यवहारोपयोगी धर्म अगदीं पृथक् झाला. पण आमच्या प्राचीन ऋषींनीं व आचार्यांनीं तत्त्वज्ञानाची व धर्माची सांगड घातल्यामुळेंच आमचें तत्त्वज्ञान एकदेशी कधींही राहिलें नाहीं; तें केवल कांहीं विद्वानांचे ठिकाणींच चमकलें नाहीं; तें वेदाच्या आधारानेंच प्रवृत्त झालेलें असल्यामुळें त्यांत पुरुषबुद्धिदोष आले नाहींत; (सर्व दर्शनें या विचाराच्या कक्षा आहेत, हें आह्मीं नुक्तेंच वर दाखविलें आहे.) आणि त्यामुळेंच या देशांतील बालवृद्ध, स्त्रीपुरुष, गरीब–श्रीमंत, साक्षर–निरक्षर, उच्च–नीच इत्यादि सर्वांना धर्माच्या सामान्य तत्त्वांबरोबर तत्त्वज्ञानाचीही बरीचशी साधारण माहिती असते, असें दिसतें. तात्पर्य, आमच्या तत्त्ववेत्त्यांचा सर्व शोध अदृष्टा-करितां आहे. दृष्टाकरितां मुख्यत: नव्हे व पाश्चात्यांचा आणि त्यांची विद्या शिकून विद्वान् झालेल्या आमच्या आधुनिकांचा प्राय: सर्व विचार व उद्यम दृष्टाकरितां आहे, अदृष्टाकरितां नव्हे. त्याकरितांच त्या दोघां-मध्यें एवढें वैषम्य!

असो; सांख्यशास्त्र आस्तिक दर्शन आहे. कारण तें शब्दप्रमाण मानतें. वेद पुरुषकृत नाहींत; तर ते पुरुषश्वासाप्रमाणें पुरुषप्रयत्ना-वांचून आपोआप उत्पन्न झालेले आहेत; केवल वेदाक्षरांचा उच्चार हीं त्यांची उत्पत्ति नव्हे, असें त्यांचें मत आहे व वेदाला प्रमाण मानणें, हेंच आस्तिकतेचें लक्षण आहे. शिवाय सांख्यशास्त्र आचारप्रधान नसून विचारप्रधान आहे. ह्मणजे आचार–अनुष्ठान हा त्याचा प्रतिपाद्य विषय नसून विचार हा त्याचा विषय आहे. वेदाचाही कांहीं भाग

आचारप्रधान व कांहीं विचारप्रधान आहे. त्यांतील दुसऱ्या भागाच्या बलावर सांख्यदर्शनाची रचना झाली आहे. विचारप्रधान उपनिषदें प्राण, आकाश, सूत्रात्मा, काल इत्यादिकांची उत्पत्ति सांगतात. ह्मणून सांख्यशास्त्राचे आचार्यही कणाद व गोतम यांप्रमाणेंच त्या तत्त्वांचें निरीक्षण करूं लागले. त्यांना या सृष्टींत चित् व जड असे दोनच पदार्थ आढळले. वैशेषिकांप्रमाणें अभावासह सात पदार्थ किंवा नैयायिकांप्रमाणें सोळा पदार्थ आढळले नाहींत. वेदांतही चित् व जड यांनाच क्रमानें पुरुष व प्रकृति असें ह्मटलेलें आहे. सांख्यांचें तत्त्वविवेचन या पुरुषप्रकृतिविभागापासूनच सुरू झालें आहे. पुरुष व प्रकृति हीं दोन्ही स्वतंत्र तत्त्वें आहेत, तीं दोन्ही नित्य आहेत, असें गृहीत धरून त्यांनीं आपला विचार पुढें चालविला. पण त्यांच्या मतींही पुरुष निर्विकार आहे. अर्थात् सर्व स्थूल भाव, सर्व स्थूल पदार्थ हा प्रकृतीचाच विकार असणें योग्य व शक्य आहे, असें समजून त्यांनीं प्रकृतीपासून उत्तरोत्तर विकास कसा होत गेला, या गोष्टीचा सूक्ष्म विचार केला. कारणाचे गुण कार्यांत व्यक्त होतात व त्या कार्याचेही कांहीं विशेष गुण असतात, असा सिद्धान्त त्यांनीं सृष्टींतील पदार्थांच्या सूक्ष्म निरीक्षणानें ठरविला व स्थूलापासून सूक्ष्माकडे ते निघाले.

सांख्यदर्शनकार नेत्रांचा विषय होणाऱ्या पदार्थालाच स्थूल समजतात. नैयायिकांच्या संकेताप्रमाणें सहा परमाणूंचा समुदाय (ह्मणजे कवडशांत दिसणारा त्रसरेणु) हा पहिला स्थूल पदार्थ असून तसल्या उत्तरोत्तर अधिक त्रसरेणूंचा संयोग होऊनच उत्तरोत्तर अधिक स्थूल पदार्थ होतात व तो संयोग ईश्वराच्या नित्य इच्छेनें होतो. अर्थात् नैयायिक त्रसरेणूच्या पलीकडे फक्त एकच कक्षा जाऊं शकले. पण विचारी सांख्य ' त्रसरेणूवरून त्याच्या अप्रत्यक्ष अवयवांचेंही जर अनुमान होतें व प्रत्येक कार्य जर सकारणच असतें, तर त्या त्रसरेणूच्या अवयवभूत परमाणूंचेंही कांहीं कारण कां असणार नाहीं ? ' असें ह्मणून

परमाणूंच्याही पलीकडे काय असणें शक्य आहे, या गोष्टीचा अधिक
विचार करूं लागले. कार्याच्या अपेक्षेनें कारण सूक्ष्म व व्यापक असतें,
आणि कार्य कारणाच्या अपेक्षेनें स्थूल व एकदेशी (व्याप्य) असतें,
असा नियम आहे व त्याविषयीं अमच्या सर्व शास्त्रकारांचें ऐकमत्य
आहे. अर्थात् त्रसरेणूच्या अवयवांचें अनुमान जसें केलें, तसेंच त्यांच्या
अवयवांचेंही अनुमान करणें भाग आहे. पण अशींच उत्तरोत्तर अनु-
मानें करीत बसल्यास त्यापासून तत्त्वनिर्णय होत नाहीं. यास्तव नेत्रानें
दिसणाऱ्या त्रसरेणूच्या अवयवांविषयीं फारसा विचार न करितां त्या
त्रसरेणूंचा समूह होण्यास अवश्य असें दुसरें कोणतें तत्त्व आहे, ह्मणून
सांख्य विचार करूं लागले. तों त्यांना अवकाशाची अत्यंत आवश्यकता
भासली. कारण त्यावांचून परमाणूंमध्यें क्रिया उत्पन्न होणें शक्य नाहीं.
ह्मणून त्यांनीं आकाशाची कल्पना केली. पण अवकाशरूप आकाशाच्या
उदरांत परमाणूंची खळबळ सुरू होतांच त्यांच्या वेगापासून सदागति-
मान् व शब्द–स्पर्श–गुणवान् वायु साहजिकच झाला. वायूच्या पुढील
तेजादि कार्यें अशींच उत्तरोत्तर विकार पावून झालीं आहेत. त्याविषयीं
अधिक विचार मागें (पृष्ठ २३३) केला आहे व पुढेंही करूं.

अवकाशात्मक आकाश हें महाभूतांतील पहिलें भूत आहे. तें
जरी वर सांगितलेल्या प्रकारचें स्थूल नसलें व त्यामुळेंच नेत्रानें दिसलें
नाहीं तरी भूतांच्या सर्व विकारांत तें अवकाशरूपानें प्रतीत होतें. शब्द
हा त्याचा गुण तर प्रत्यक्षच आहे. यास्तव त्याचेंही सूक्ष्म कारण असलेंच
पाहिजे. शब्दतन्मात्र हें त्याचें कारण आहे. याविषयीं 'सत्त्वरजस्तमसां
साम्यावस्था प्रकृतिः, प्रकृतेर्महान्, महतोऽहङ्कारोऽहङ्कारात्पञ्चतन्मात्रा-
ण्युभयमिन्द्रियं, तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि, पुरुष इति पञ्चविंशतिर्गणः।"
(सां. अ. १ सूत्र ६१.) असें ह्मटलें आहे. याचा अर्थ–सत्त्व, रजस्
तमस् या गुणांची साम्यावस्था ही प्रकृति; प्रकृतीपासून महत्तत्त्व; मह-
त्तत्त्वापासून अहंकार, अहंकारापासून पंच तन्मात्रें व दोन्ही प्रकारचीं

इंद्रियें, तन्मात्रांपासून स्थूलभूतें व पुरुष असा पंचवीस तत्त्वांचा समूह ह्मणजे ही सृष्टि आहे. हा क्रम उपनिषदांतील उत्पत्तिक्रमास अनुसरून नाहीं; उपनिषदांतील क्रम पुढच्या अध्यायांत कळेल. तथापि सृष्टि हा सुख, दुःख व मोह हीं तीन क्रमानें ज्यांचीं कार्यें आहेत अशा सत्त्वादि गुणांमुळें होणारा प्रकृतीचा परिणाम आहे. केवळ ईश्वरेच्छेनें यांतील कांहींएक होत नाहीं. किंबहुना ईश्वराला निष्कारण इच्छा होणेंच संभवत नाहीं. या एवढ्या अंशामध्यें वेदान्तशास्त्राची व सांख्यदर्शनाची एकवाक्यता आहे, बुद्धि हेंच महत् तत्त्व आहे. तो प्रकृतीचा पहिला विकार आहे. त्यांत सुख, दुःख व मोह या कार्यांचा प्रत्यय येतो. त्यांवरून प्रकृतींतील सत्त्वादि गुणांचें अनुमान होतें. महत्तत्त्वाच्या पुढील सर्व कार्यांत सुखादिकांची प्रतीति कशी येते, तें वर (पृष्ठ २४३) सुचविलेंच आहे. प्रकृतीपासून आकाशापर्यंत विकार कसा झाला, हें मात्र आह्मीं येथें सोपपत्तिकरीत्या सांगितलें नाहीं. कारण त्याविषयीं वेदान्तशास्त्रानें अधिक सूक्ष्म विचार केला आहे. पण त्याचा वरील प्राणाविषयींच्या प्रश्नाशीं फारसा संबंध नाहीं. ह्मणून आह्मी भौतिक शरीरांतील प्राणाची स्थिति किती स्पष्ट आहे, तेंच सांगून हें विस्तृत विवरण संपवितों.

शरीर स्थूल आहे, तें आकाशादि पांच भूतांच्या विकारानें झालें आहे. कारण त्यांत भूतांचे गुण दिसतात. त्याच्या आंत पुरुष निवास करतो. त्याच्या सत्तेनें भौतिक शरीरांतही ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति उदय पावतात. क्रियासामर्थ्य ज्याच्या मुळें येतें तोच प्राण आहे. श्वासोच्छ्वास, निमिषोन्मेष, हातापायांची चेष्टा, रुधिराभिसरण, इत्यादि सर्व करविणारा जो वायु तोच प्राण होय. तो जर या शरीरांत नसता तर शरीर व काष्ठ–पाषाण यांत कांहीं अंतर दिसतें ना. तो आहे ह्मणूनच तर शरीर सजीव, सर्व उचित क्रिया करण्यास समर्थ व इतर जड पदार्थांहून विलक्षण झालें आहे. प्राण ही वायूचीच एक अवस्था आहे. वायूमध्यें जशी गति असते, तशी ती याच्यामध्येंही आहे. वायूमध्यें जसा स्पर्श

(व शब्द) हा गुण असतो, तसाच तो प्राण, अपान इत्यादि त्याच्या विकारांत असतो. प्रवृत्ति, चांचल्य हा त्याचा स्वाभाविक धर्म आहे. इंद्रियादि सर्व सूक्ष्म कार्यांना तोच प्रवृत्त करतो. प्रवृत्ति या चिह्नावरून प्राण हें रजोगुणाचें कार्य आहे, असें अनुमान होतें. व्यान व समान यांचे शरीरगत व्यापार सूक्ष्म असतात; यास्तव त्यांच्याविषयीं कोणीं साशंक झाल्यास त्याचें इतकें आश्चर्य वाटणार नाहीं. अपान व उदान यांविषयींही एकादे वेळीं संशय आल्यास, तो क्षम्य होईल, पण कोणत्याही जीवाच्या शरीरांत जन्मापासून मरणापर्यंत अव्याहतपणें श्वासोच्छ्वासाच्या रूपानें अहोरात्र अनुभवास येणारा प्राण नाहींच, अथवा हे लोक (ब्राह्मण) प्राण कशाला ह्मणतात तें कांहीं कळत नाहीं, हें ह्मणणें आह्मांला मोठें आश्चर्यकारक वाटतें!!

सारांश, शरीराला जो जीवन देतो तो प्राण; शरीराला जो सर्व प्रकारचें सामर्थ्य देतो तो प्राण; अन्नरसादिकांना जो शरीरभर पसरतो तो प्राण; निःश्वासाचे वेळीं जो वायु आपल्या नाकाच्या छिद्रांतून बाहेर जातो तो प्राण. तो नेत्रानें जरी न दिसला तरी स्पर्शावरून प्रत्यक्ष कळतो. हृदयापासून त्याच्या गतीस आरंभ होतो. ह्मणून हृदय हें त्याचें स्थान आहे, असें ह्मटलें आहे. अपानादि दुसऱ्या चार वायूंचींही गुदाप्रभृति स्थानें आहेत. शरीरांतील हे पांची वायू तत्त्वतः वायुरूपच जरी असले, तरी ते शरीरांत निरनिराळ्या स्थानीं राहून पृथक् पृथक् कार्यें करतात. ह्मणून त्याचे प्राण, अपान इत्यादि भेद मानलेले आहेत.

आतां ते या आपल्या स्थूलदृष्टीला दिसत नाहींत ह्मणून नाहींत, असेंच जर ह्मणावयाचें असेल, तर मन किंवा श्रोत्रादि ज्ञानेंद्रियेंही नाहींत, असेंच ह्मणावें लागेल. पण त्यांच्या कार्यांवरून त्यांचें अनुमान होतें, ह्मणून जर ह्मटलें तर प्राणादि वायूंचेंही तसेंच कार्यांवरून अनुमान करण्यास कांहीं अडचण दिसत नाहीं. सांख्यांनीं तरी नैया-

यिकांच्या पलीकडे जाऊन हेंच केलें आहे आणि वेदान्तीही योग-शास्त्राचा हात धरून सांख्याच्या पुढें जातात व तेंच करितात. शिवाय प्राण लिंगशरीराचा भाग आहे, अवयव आहे. लिंगशरीर सूक्ष्म ह्मणजे बाह्य इंद्रियांस न दिसणारें आहे. अर्थात् प्राणानें व त्याच्याच अपानादि पोटभेदांनीं इंद्रियगोचर न होणें यांत वावगें कांहींच नाहीं. पण त्यांचीं वर सांगितलेलीं कार्यें प्रत्यक्ष दिसत असतांना ते नाहींतच, अथवा ब्राह्मण प्राण कशाला ह्मणतात, तें कांहीं कळत नाहीं, हें ह्मणणें अयुक्त होय. वायुतत्त्व स्वभावतःच अप्रत्यक्ष आहे, अनुमानगम्य आहे, असें आमचे नैयायिक ह्मणतात. त्यामुळें शरीराला फाडून तज्ज्ञांनीं त्याचे तिळाएवढाले तुकडे करून जरी पाहिलें तरी वायुतत्त्वाचे प्राण—अपानादि भेद दिसणार नाहींत. पण हा त्या वायूचा किंवा प्राणादिकांचा अपराध नव्हे. तर आमच्या मर्यादित इंद्रियांचा तो दोष आहे. सूक्ष्मदर्शक यंत्रांतून दिसणारा धुरकट पदार्थ हा वायु नसून तो तेजाचा बाष्पासारखा परिणाम आहे. सारांश, सांख्यशास्त्रानें ठरविल्याप्रमाणें स्थूल व सूक्ष्म हीं दोन्ही भौतिक शरीरें आहेत. प्रत्येक कार्यक्षम भौतिक पदार्थ हा पांची भूतांच्या मिश्रणाचाच परिणाम असतो. त्यामुळें दोन्ही शरीरांत स्पर्शगुणवान् वायूचा अंश असणें अपरिहार्य आहे. तथापि, प्राणादि पांच वायू हा सूक्ष्म शरीराचाच एकदेश आहे, असें वेदान्ती मानतात ७७.

आतां प्राणादिकांचे व्यापार सांगतात—

श्वासाधोगतिवृत्ती द्वे वपुष्यन्नसमीकृतिः ।
उद्गारादिर्देहबलं पञ्च वायुक्रिया इमाः ॥ ७८ ॥

अन्वयः—द्वे श्वासाधोगतिवृत्ती, वपुषि अन्नसमीकृतिः, उद्गारादि च देहबलं इति इमाः पञ्च वायुक्रियाः सन्ति ।

अर्थ—श्वास व अधोगति या दोन वृत्ति (क्रमानें प्राण व अपान यांच्या आहेत.) शरीरांत अन्नाचें समीकरण, ढेंकर इत्यादि देणें, व सर्व शरीरास बळ देणें या पांच वायूच्या क्रिया आहेत.

विवरण—श्वास, अन्नादिकांस खालीं उदरादिकांत नेणें, अन्नाचें समीकरण, ह्मणजे सर्व शरीरभर त्याचा यथायोग्य विभाग (वांटणी) करणें, ढेंकर, उलटी येणें इत्यादि, व सर्व शरीरास शक्तीचीं कामें करण्याचें सामर्थ्य देणें, या शरीरस्थ प्राणवायूच्या पृथक् क्रिया आहेत. त्यांमुळेंच शरीरगत वायु, प्राण, अपान इत्यादि पांच प्रकारचा झाला आहे ७८.

आतां अहंकार व मन यांचीं कार्यें सांगतात.

अहंकर्ता वपुर्व्याप्य जडं चेतनतां नयेत् ।
मनोन्तर्हृद्यवस्थाय वृत्तीः कामादिकाः सृजेत् ॥ ७९ ॥

अन्वयः—अहंकर्ता जडं वपुः व्याप्य चेतनतां नयेत् । मनः अन्तर्हृदि अवस्थाय कामादिकाः वृत्तीः सृजेत् ॥

अर्थ—अहं असें जाणणारा प्रमाता (जीव, चिदाभासयुक्त अहंकार) जड शरीरास व्यापून चेतनतेस प्राप्त करतो व मन हृदयांत राहून कामादि वृत्तींस उत्पन्न करतें.

विवरण—आपल्या या शरीरांत 'अहं' ह्मणजे मी (सृष्टींतील इतर पदार्थांहून निराळा) असें समजणारा कोणी आहे. तो कोण आहे, तें जरी प्रायः कोणाला माहीत नसलें तरी तो कोणी आहे, असें प्रत्येकाला वाटतें. त्याच्या अस्तित्वाविषयीं कोणालाही कधीं संशय नसतो. त्यालाच येथें अहंकर्ता असें ह्मटलें आहे. अहंकर्ताच जीव, कर्ता, भोक्ता, प्रमाता, इत्यादि आहे. तो सर्व जड शरीरास व्यापून सचेतन करतो. शरीर ७७ व्या श्लोकाच्या विवरणांत सांगितलेल्याप्रमाणें भौतिक आहे. भूतें जड आहेत, त्यामुळेंच त्याचें कार्य, असें

शरीरही जड आहे. शरीर ज्या सात धातूंचें बनलें आहे, त्यांतील कोणताही एकादा धातु निराळा काढून पाहिल्यास तो दगड किंवा लांकुड, यांप्रमाणें जड आहे, त्याला ज्ञानशक्ति नाहीं, असें प्रत्यक्ष अनुभवासही येतें. यास्तव त्या धातूंचा समूह, असें सर्व शरीरही जडच असणार, यांत कांहीं संशय नाहीं. पण त्या जडालाही चिदाभासानें युक्त असलेला अहंकार, मन व इंद्रियें यांच्या द्वारा, सचेतन करतो. त्यामुळेंच तें जड शरीरही इतकें नाजुक होतें कीं, त्याला अणुरेणू इतकेंही अनिष्ट खपत नाहीं. हातांत किंवा पायांत शिरलेलें अतिशय सूक्ष्म शल्यही त्याला असह्य होतें. त्याचप्रमाणें तें त्या चेतनाच्या बळावर इतकें सामर्थ्यवान् बनतें कीं सर्व जगाचा भारही आपल्या मस्तकावर वाहूं शकतें. विषयादिजन्य सुखाच्या आशेनें तें इतकें सहिष्णु होतें कीं, पारतंत्र्यासारख्या बंधांनाही ऐश्वर्य समजतें, आणि दृढ अभ्यासामुळें तें इतकें मूढ होतें कीं, जन्मालाही महोत्सव व अशांतीलाही आनंद मानतें. असो; अहंकर्ता त्या जडाला जसा सचेतन करतो त्याचप्रमाणें त्याचें मुख्य साधन, मन हृदयांत राहून काम-क्रोधादि वृत्ति उत्पन्न करतें. येथील मनःशब्दानें अंतःकरण घ्यावें ७९.

७३ व्या श्लोकांत 'तत्त्वमस्य किं' असा प्रश्न करून त्या पुढील पांच श्लोकांत सूक्ष्म शरीराचे विभाग कार्यांसह सांगितले. आतां या श्लोकांत त्यांचाच नामतः निर्देश करून पुढच्या श्लोकांत त्यांचा समूह च लिंगशरीर, तेंच संसार करतें व त्याचा नाश हाच मोक्ष, असें सांगतात—

ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चात्र तथा कर्मेन्द्रियाण्यपि ।
वायवः पञ्च कर्ता च मनः सप्तदशं स्मृतम् ॥ ८० ॥

अन्वयः—अत्र पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि, तथा कर्मेन्द्रियाणि अपि, पञ्च वायवः, कर्ता च सप्तदशं मनः स्मृतम् ।

अर्थ—यांतील पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच वायू, कर्ता व सतरावें मन असें ह्मटलेलें आहे.

सोऽयं सप्तदशस्तोमो लिङ्गदेहः स्वयोनिषु ।
सर्वासु संसरत्यस्य विनाशो मोक्ष उच्यते ॥ ८१ ॥

अन्वयः—सः अयं सप्तदशस्तोमः लिङ्गदेहः सर्वासु स्वयोनिषु संसरति । अस्य विनाशः मोक्षः उच्यते ॥

अर्थ—तो हा सतरा भूतपरिणामांचा संघच लिंगदेह आहे. तो सर्व आत्म्याच्या योनींमध्यें (जीवयोनींमध्यें) जन्म-मरणरूप संसार करतो. या लिंगदेहाच्या विनाशालाच मोक्ष ह्मणतात.

विवरण—अर्थात् संसार औपाधिक असून उपाधीचा नाश होणें; हाच मोक्ष आहे. मोक्ष ह्मणजे शुद्ध चित्स्वरूपांत कांहीं विशेष उत्पन्न करावयाचा आहे, असें नव्हे ८१.

यास्तव—

अज्ञानकल्पितो देहस्तत्त्वज्ञानेन नश्यति ।
ज्ञानोत्पत्तिर्विचारेण तस्मादात्मा विचार्यते ॥ ८२ ॥

अन्वयः—देहः अज्ञानकल्पितः अस्ति । अतः सः तत्त्वज्ञानेन नश्यति । ज्ञानोत्पत्तिः विचारेण भवति । तस्मात् आत्मा विचार्यते ॥

अर्थ—देह अज्ञानानें कल्पिलेला आहे. त्यामुळेंच तो तत्त्वज्ञानानें नाश पावतो. ज्ञानाची उत्पत्ति विचारानें होते. यास्तव आत्म्याचा विचार केला जातो.

विवरण—स्थूल देह हा लिंग अथवा सूक्ष्म देहाचाच वारंवार होणारा आविर्भाव आहे आणि त्याच्या आविर्भावालाच जन्म ह्मणण्याचा परिपाठ आहे. त्याचा तिरोभाव हेंच मरण आहे. ह्मणजे जन्म-मरणाचें निमित्त अथवा बीज सूक्ष्म शरीर आहे. किंवा सूक्ष्म शरीराचा विकास हेंच स्थूल शरीर व स्थूल शरीराचा संकोच हेंच सूक्ष्म शरीर आहे. अर्थात् सूक्ष्म देहच सर्व अनर्थांचें कारण आहे. पण तो झाला

कसा ? आत्म्याचें खरें स्वरूप न कळल्यामुळें त्याची भावना होते आणि दृढ भावनेनें तो दृढ होतो. स्वरूपाचें अननुसंधान हेंच त्याचें बीज आहे. त्यामुळें त्या अनर्थकारणाचें निवारण करावयाचें झाल्यास स्वरूपाचें दृढ अनुसंधानच केलें पाहिजे. शास्त्राभ्यासानें-आत्मा ज्ञानरूप आहे, तो सर्व प्रवृत्तींचें निमित्त आहे, तो केवल साक्षी आहे, सुखी व दुःखी होणाऱ्या व मी असें ह्मणणाऱ्या जीवाचाही तो आधार आहे,-इत्यादि जरी कळलें, तरी तें मनामध्यें सतत स्थिर रहात नाहीं. पुनः पुनः त्या साक्षीचें विस्मरण होतें. यास्तव दृढ परिचयानें त्याचें स्वरूप अहर्निश चित्तांत आरूढ होईल, असा यत्न दीर्घ काल केला पाहिजे. आत्मानुसंधान हा तशाच प्रकारचा यत्न होय. पण विचारानें आत्मस्वरूपाचा निश्चय झाल्याशिवाय त्याचें अनुसंधानही होऊं शकत नाहीं. यास्तव आत्मसाक्षात्कारासाठीं आत्मविचार केला पाहिजे. विचारानें आत्मस्वरूप निश्चित होऊन तत्त्वज्ञान झालें असतां अविचार-अस्मरण, या दोषामुळेंच उद्भवलेलें सूक्ष्म शरीर नाश पावतें. यास्तव यापुढ आत्म्याचा विचार केला जातो ८२. (१)

अशा प्रकारचा विचार करणें फारसें वावगें नाहीं. कारण आत्मा कोणता, हें केवल श्रुतिगम्य असल्यामुळें विचारावांचून त्याचा निश्चय होणें शक्य नसतें. पण ' कोऽयमात्मा ' ह्मणजे हा आत्मा कोण, अशा प्रकारचा विचार युक्त नव्हे. कारण तो अहं ह्मणजे मी या अनुभवानें ज्याला त्याला प्रतीत होणारा आहे, अशी कोणी शंका घेईल, ह्मणून हें पुढील श्रुतिवाक्य विचाराला कारण होणारा अनेक कोट्यात्मक संशयच अगोदर दाखवितें—

" येन वा पश्यति येन वा शृणोति येन वा गन्धानाजिघ्रति । येन वा वाचं व्याकरोति येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति। यदेतद्धृदयं मनश्चैतत्संज्ञानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा दृष्टिर्धृतिर्मतिर्मनीषा जूतिः स्मृतिः संकल्पः क्रतुरसुः कामो वश इति ॥ २ ॥

अर्थ—अहो, पण '**कतरः स आत्मा**' ह्मणजे तो आत्मा कोणता? अहंप्रत्ययगम्य चैतन्यरूप आत्मा आहे, अशी जरी सामान्यतः प्रसिद्धि असली तरी तो विशेषतः कोणता, याविषयीं प्रत्येकाला संशयच असतो. कारण उघड्या जागेंत जलानें भरून ठेवलेल्या अनेक पात्रांतील प्रत्येकांत सूर्यादिकांचें प्रतिबिंब जसें पडतें, त्याप्रमाणें सर्व बाह्य व आंतर इंद्रियांत चैतन्य पृथक् पृथक् व्यक्त होतें. तेव्हां देहेंद्रियांस मी ह्मणणारा लौकिक पुरुष '**येन वा पश्यति**'—ज्या चाक्षुष चैतन्यानें—चक्षूंमध्यें अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यानें रूप पाहतो तें चैतन्य आत्मा कीं तो '**येन वा शृणोति**—' ज्या श्रोत्रांत अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यानें शब्द ऐकतो तें चैतन्य आत्मा कीं '**येन वा गन्धानाजिघ्रति**'— ज्याच्या योगानें गंधाचें ग्रहण करतो, वास घेतो, तो आत्मा, कीं '**येन वा वाचं व्याकरोति**' ज्याच्या योगानें वाणीला व्यक्त करतो, उच्चारितो, व '**स्वादु च अस्वादु च विजानाति**—' गोड व कडू इत्यादि जाणतो, तो आत्मा? ' कीं **यत् एतद् हृदयं**—'ही बुद्धि आत्मा? कारण ती आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वादिकांचा आरोप करण्याचें साधन आहे, ह्मणून तिला अंतःकरण—आंतर साधन ह्मणतात. कीं '**मनः च एतत्**'— हें संकल्पविकल्पात्मक मन आत्मा आहे? कीं '**संज्ञानं**'—वृत्तिरूपानें परिणत झालेलें मन, '**आज्ञानं**'—आज्ञप्ति, ईश्वरभाव; '**विज्ञानं**'—हें याहून चांगलें आहे इत्यादि विवेक, '**प्रज्ञानं**'—ग्रन्थार्थादिकांविषयींचा बुद्धिविकास, '**मेधा**'—धारणाशक्ति, '**दृष्टिः**'—नेत्राच्या द्वारा रूपाच्या ज्ञानास कारण होणारी मनोवृत्ति, '**धृतिः**'—आपत्ति आली असतांही तिला न जुमानणें, तिची विशेष गणना न करणें, '**मतिः**'—मनन, राजकार्यादिकांचा विचार, '**मनीषा**'—त्या विचारांतील स्वातंत्र्य, '**जूतिः**'— अनेक कार्यें उपस्थित झालीं असतां मनाची व्यग्रता, अथवा रोगादिकांमुळें मनाला होणारें दुःख, '**स्मृतिः**— अनुभविलेल्या वस्तूचें स्मरण, '**संकल्पः**'— वाईट वस्तू-

लाही चांगली समजणें, ' क्रतुः ' मी हें अवश्य करीन असा निश्चय, ' असुः '–जीवनास निमित्त होणारी प्राणवृत्ति, ' कामः ' समीप नसलेल्या विषयांची आकांक्षा, ' वशः–स्त्रीसंसर्गादिकांविषयींचा अभिलाष व ' इति '–अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याही अनेक सात्त्विक, राजस, तामस वृत्ती, या सर्वांमध्यें अभिव्यक्त होणारें चैतन्य हा आत्मा ? असा संशय येतो. ह्मणजे या संशयाच्या एक–दोनच कोटी नाहींत तर अनेक कोटी आहेत, तेव्हां आतां यांचा निर्णय कसा करावयाचा ?

आतां श्रीविद्यारण्यमुनि याच श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान पुढील सहा श्लोकांत करितात—

येन पश्यत्यसावात्मा यः पश्यति स वा भवेत् ।
द्रष्टा पश्यति बोधेन चाक्षुषेण तयोस्तु कः ॥ ८३ ॥

अन्वयः–येन पश्यति असौ आत्मा । वा यः पश्यति सः आत्मा भवेत् । द्रष्टा चाक्षुषेण बोधेन पश्यति । तु तयोः द्रष्टृबोधयोः कः ॥

अर्थ—ज्याच्या योगानें पुरुष रूपादि पाहतो तो आत्मा कीं जो पाहतो तो आत्मा. द्रष्टा (पाहणारा) चाक्षुष बोधानें पाहतो. तेव्हां तो पहाणारा व चाक्षुष बोध (नेत्रांच्या द्वारा होणारें रूपादिकांचें ज्ञान) यांतील आत्मा कोण ? ८३

शृणोति येन यः श्रोता तयोरित्यादि योज्यताम् ।
चैतन्यमस्ति करणे कर्तरीत्यत्र चिन्त्यते ॥ ८४ ॥

अन्वयः—यः श्रोता येन शृणोति तयोः (कः) इत्यादि योज्यताम् । अत्र करणे चैतन्यं अस्ति कर्तरि वा इति चिन्त्यते ॥

अर्थ–जो श्रोता ज्या श्रोत्रानें ऐकतो त्यांतील (आत्मा कोण ?) इत्यादि योजना करावी. या दोघांतील करणामध्यें चैतन्य आहे कीं कर्त्यामध्यें आहे, याचा विचार केला जातो.

विवरण–लौकिक पुरुष ज्या करणानें ह्मणजे इंद्रियानें रूप, शब्द, गंध, रस, स्पर्श, इत्यादि जाणतो, तें करणावच्छिन्न चैतन्य हा आत्मा

कीं त्यांस जाणणारा स्वतः पुरुषच आत्मा? ह्मणजे चैतन्य हा इंद्रियांचा धर्म आहे कीं जीवाचा, या गोष्टीचा विचार केला जातो. ८४.

कारण—

बहूनि करणान्येषु बोधा दृष्ट्यादिनामकाः ।
बह्वः कर्तृबाहुल्यमपि द्रष्ट्रादिभेदतः ॥ ८५ ॥

अन्वयः—करणानि बहूनि सन्ति । एषु दृष्ट्यादिनामकाः बोधाः अपि बहवः सन्ति । द्रष्ट्रादिभेदतः कर्तृबाहुल्यं अपि वर्तते ॥

अर्थ—इंद्रियें पुष्कळ आहेत. यांच्या द्वारा होणारे दृष्टि, श्रुति, इत्यादि नांवाचे बोधही अनेक आहेत. द्रष्टा, श्रोता इत्यादि भेदांमुळें कर्त्यांचें बाहुल्यही आहे.

विवरण—७४ व्या श्लोकाच्या पूर्वार्धांत पांच ज्ञानेंद्रियें सांगितलीं आहेत. त्यांनाच उद्देशून येथें पुष्कळ (बहूनि) असें ह्मटलें आहे. कारण तीन या संख्येपासून बहुत्वास आरंभ होतो, असा शब्दशास्त्रज्ञांचा संकेत आहे. त्या इंद्रियांत पाहणें, ऐकणें, वास घेणें, चव जाणणें व स्पर्श जाणणें या नांवाचे बोध आहेत. इंद्रियें जशीं बहू, त्याचप्रमाणें त्याच्या योगानें होणारे बोधही बहू आहेत. त्यामुळें पाहणारा, ऐकणारा, वास घेणारा, रस चाखणारा, व स्पर्श जाणणाराही भिन्न आहे, असा प्रत्यय येतो. त्यामुळें कर्त्यांचें अनेकत्वही सिद्ध होतें ८५.

करणानां च कर्तॄणां भेदः स्याच्चक्षुरादिके ।
बाह्ये यथा तथैवान्तःशरीरेऽप्यवगम्यताम् ॥ ८६ ॥

अन्वयः—यथा बाह्ये चक्षुरादिके करणानां च कर्तॄणां भेदः स्यात् तथा एव अन्तःशरीरे अपि अवगम्यताम् ।

अर्थ—ज्याप्रमाणें बाह्य चक्षुःप्रभृति कार्यसमूहांत इंद्रियें व कर्ता यांचा भेद आहे, त्याप्रमाणेंच तो शरीरांतही आहे, असें जाणावें.

अंत:

विवरण--चक्षुःश्रोत्रादि बाह्य इंद्रियांमध्यें पाहण्याचें साधन व पाहणारा, ऐकण्याचें साधन व ऐकणारा इत्यादि विभाग जसा वर दाखविला आहे, तसाच तो अन्तःशरीरांत–अन्तःकरणांतहीं आहे, असें जाणावें. ह्मणजे मन हें करण व मनन करणारा तो कर्ता, बुद्धि हें करण व बोध करणारा तो कर्ता, इत्यादि विभाग जाणावा ८६.

कर्त्रुपाधिरहंकारो वाच्यो हृदयशब्दतः ।
करणं स्यान्मनस्तस्य संज्ञानाद्यास्तु वृत्तयः ॥ ८७ ॥

अन्वयः—कर्त्रुपाधिः अहंकारः हृदयशब्दतः वाच्यः । तस्य करणं मनः स्यात् । तु संज्ञानाद्याः तस्य वृत्तयः सन्ति ॥

अर्थ—कर्ता ही ज्याची उपाधि आहे तो अहंकार 'हृदय' या शब्दानें सांगितला आहे. त्याचेंच साधन मन होय व संज्ञानादि बाकीच्या सर्व त्याच्या वृत्ती आहेत.

विवरण—वर जें उपनिषद्वाक्य दिलें आहे त्यांत 'ज्याच्या योगानें स्वादु व अस्वादु जाणतो' या वाक्याच्या पुढें हृदय, मन, संज्ञान, आज्ञान, विज्ञान, प्रज्ञान, मेधा, दृष्टि, धृति इत्यादिकांचा नामनिर्देश आहे. यास्तव **स्वामी** ह्मणतात–हृदयशब्दानें कर्त्रुपाधि अहंकार घ्यावा, मन हें त्याचेंच करण आहे व संज्ञान-विज्ञान इत्यादि पुढील सर्व त्या मनाच्याच वृत्ती आहेत, असें समजावें ८७.

तत्र सर्वत्र चैतन्यं लक्ष्यते हि पृथक् पृथक् ।
एवं सति बहुष्वेषु कः स्यादात्मेति संशयः ॥ ८८ ॥

अन्वयः—तत्र सर्वत्र चैतन्यं पृथक् पृथक् लक्ष्यते हि । एवं सति एषु बहुषु आत्मा कः स्यात् इति संशयः भवति ।

अर्थ—त्या सर्व परिणामांमध्यें चैतन्य पृथक् पृथक् प्रत्ययाला येतें, हें प्रसिद्ध आहे. अशी स्थिति असल्यामुळें या अनेक प्रकारच्या चैतन्यांतील आत्मा कोण असावा बरें, असा संशय येतो.

विवरण—वर सांगितलेल्या अनेक वृत्ती व इंद्रियें यांच्या योगानें चैतन्य पृथक् पृथक् असल्याचा भास होतो व चैतन्य हा आत्म्याचा

विशेष गुण आहे, अशी सामान्यजनांची समजुत आहे. यास्तव त्या अनेक प्रकारच्या चैतन्यांतील मुख्य आत्मा कोणता, असा संशय येणें अगदीं साहजिक आहे ८८ (३).

वरील संशयाचा निर्णय करण्याकरितां हें श्रुतीचें तिसरें वाक्य आहे.

सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति ॥ ३ ॥

अर्थ–सर्वाणि एव एतानि–ज्याच्या योगानें पाहतो येथपासून क्रतु, असु, काम व वश येथपर्यंत ज्या कार्यांचा निर्देश केला आहे तीं सर्व **प्रज्ञानस्य** प्रज्ञानाचीं, त्या त्या वृत्तिरूप उपाधीच्या द्वारा उपलक्षित होणाऱ्या प्रज्ञानाचीं–शुद्ध चैतन्याचीं **नामधेयानि**–नावें-**भवन्ति**-होतात. चक्षुः, श्रोत्र, हृदय, संज्ञान इत्यादि सर्व परिणाम आहेत. अंतःकरणाच्या परिणामालाच वृत्ति ह्मणतात. वृत्तीमध्यें चैतन्याचा आभास व्यक्त होतो. पण तो जरी निरनिराळ्या कार्यांतील आकाशाप्रमाणें पृथक् पृथक् भासला, तरी वस्तुतः पृथक् नाहीं. यास्तव चक्षुः, श्रोत्र, इत्यादि सर्व शक्ती हीं चैतन्याचींच नांवें आहेत. त्या चैतन्यालाच येथें प्रज्ञान ह्मटलें आहे. प्र-ज्ञान ह्मणजे प्रकृष्ट ज्ञान. प्रकृष्ट ह्मणजे सर्वांत अधिक. परंतु निराकार ज्ञानामध्यें आधिक्य व न्यूनत्व कसें असणार ? व्यवहारांतही ‘ हा याच्याहून अधिक ज्ञानी आहे व हा कमी ज्ञानी आहे, ’ असें जें ह्मणतात तें ज्ञानाचें प्रमाण अधिक किंवा उणें आहे ह्मणून नव्हे, तर एकाच्या ज्ञानाचे ज्ञातव्य विषय दुसऱ्याच्या ज्ञातव्यांहून कांहीं अधिक किंवा न्यून असतात, ह्मणूनच होय. ज्ञान हें स्वतः प्रकृष्टच आहे. यास्तव त्याला ‘ **प्र-ज्ञान** ’ असें ह्मणण्याचें वास्तविक कारणच नाहीं. पण अधम उपाधींच्या संसर्गामुळें तें निकृष्टसें भासतें आणि उपाधि जशी उत्तरोत्तर उत्कृष्ट होत जाईल, तसें तसें त्याचें स्वरूपही उत्कृष्ट भासूं लागतें. पण त्या दोन्ही प्रकारच्या–ह्मणजे उत्तमाधम–उपाधींचा त्याग **करून त्यांवरून** उपलक्षित होणाऱ्या चैतन्याला

विवेकी पुरुष जेव्हां पृथक् जाणतो, तेव्हां उपाधिकृत अपकर्षाचा अभाव होतो आणि औपाधिक अपकर्ष भासेनासा होणें हाच त्याचा स्वाभाविक प्रकर्ष होय.

स्वभावतःच अशा प्रकर्षानें–उपाधि दोषाभावानें युक्त असलेलें चैतन्य वर सांगितलेल्या सर्व उपाधींत अनुगत असतें. अनुगत ह्मणजे अनुवृत्त असणें; एकाच धर्मानें, भावानें, अनेक वस्तूंमध्यें अखंड राहणें; त्या वस्तूंप्रमाणें परिच्छिन्न न होणें; मर्यादित न होणें. सर्व उपाधींमध्यें अनुगत झाल्यामुळेंच तें एक होय. यास्तव तेंच आत्मा आहे. हा वरील संशयाचा निर्णय आहे. उपाधिविशिष्ट चैतन्याला मुख्य आत्मत्व नाहीं. तर निरुपाधिक चैतन्यच मुख्य आत्मा आहे. हा विवेक बृहदारण्यकांतही आहे. त्याचा सारांश असा–या देहांत नखशिखान्त प्रविष्ट झालेला व ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति या उपाधींनीं युक्त असलेला जो आत्मा, त्याला विवेकी स्वात्मा ह्मणून जाणतच नाहीं. कारण तो उपाधिविशिष्ट असल्यामुळें ‘ अकृत्स्न ’ असतो. अकृत्स्न ह्मणजे अपूर्ण, मर्यादित. ह्मणून त्या मर्यादित आत्म्याला मुख्य आत्मत्व नाहीं. याचें अकृत्स्नत्वच आतां अधिक व्यक्त करतों.–श्वास सोडणें, या उपाधीनें विशिष्ट असलेल्या त्याला प्राण हें नांव येतें. त्याचप्रमाणें तो बोलण्याचे वेळीं वागुपाधिक होतो. रूपदर्शनाचे वेळीं चक्षुरुपाधिक होतो. ह्मणजे त्याला तो तो व्यापार करतांना त्या त्या उपाधीच्या योगानें तें तें औपाधिक नांव प्राप्त होतें. अर्थात् हा उपाधिपरिच्छेद विवेकानें नाहींसा करणें, हेंच त्याचें कृत्स्नत्वसंपादन होय. बृहदारण्यकांत ‘**आत्मेत्येवोपासीतात्र ह्येते सर्व एकीभवन्ति ।** ’ या वाक्यानें तेंच सांगितलें आहे. ह्मणजे ज्याप्रमाणें अनेक जलपूर्ण पात्रांत प्रतिबिंबित झालेले सूर्य त्यांच्या बिंबभूत सूर्यांत अंतर्भूत होतात त्याप्रमाणें **एते हि सर्वे**-वरील उपाधींत भासणारे हे चैतन्याचे विशेष **अत्र**–या निरुपाधि आत्म्यामध्यें **एकी भवन्ति**—एक-

रूप होतात. अंतर्भूत होतात. सारांश, चक्षु, श्रोत्र इत्यादि सर्व शुद्ध, निरुपाधिक ज्ञानाचीं नांवें आहेत.

आतां **श्रीविद्यारण्यमुनि** पुढील आठ श्लोकांत याचेंच व्याख्यान करितात—

प्रज्ञानमेकं सर्वेषु यत्स आत्मेति निर्णयः ।
प्रकृष्टं निरुपाधित्वाच्चैतन्यं यत्तदीक्ष्यताम् ॥ ८९ ॥

अन्वयः—सर्वेषु यत् एकं प्रज्ञानं सः आत्मा इति निर्णयः । यत् निरुपाधित्वात् प्रकृष्टं चैतन्यं तत् ईक्ष्यताम् ॥

अर्थ—वर सांगितलेल्या सर्व भावांमध्यें जें एक प्रज्ञान तो आत्मा, असा त्याचा निर्णय आहे. जें उपाधिरहित असल्यामुळें प्रकृष्ट चैतन्य तेंच (आत्मतत्त्व) असें जाणावें.

विवरण—'जें एक प्रज्ञान,' असें ह्मटल्यानेंच नेत्रादिकांत भासणारें चैतन्य, हें खरें चैतन्य नसून त्याचा आभास आहे, हें ठरलें. त्यामुळेंच तें चैतन्य अखंड आहे. अखंड ह्मणजे खंडरहित. ज्याच्यामध्यें खंड नाहीं, परिच्छेद नाहीं, मर्यादितपणा नाहीं; असें. तोच आत्मा होय. या निर्णयानें वरील संशय नष्ट झाला. या श्लोकाच्या उत्तरार्धांत प्रज्ञान ह्मणजे काय तें सांगतात—उपाधीनें युक्त असणें, हेंच अप्रकृष्टत्व आहे. त्यामुळें निरुपाधित्व हेंच प्रकृष्टत्व होय. अर्थात् उपाधिरहित असल्यामुळें प्रकृष्ट झालेलें सर्वोत्तम झालेलें जें ज्ञान–चैतन्य तोच आत्मा आहे; असा निश्चय करावा. संशय मोठा घातक असल्यामुळें प्रस्तुत निर्णयाच्या द्वारा त्याचा उच्छेद करावा, असा याचा भावार्थ ८९.

अहंकारो मनो बाह्यं करणं चाप्युपाधयः ।
तेषु सर्वेषु चिच्छाया संक्रान्ता चेतनाऽन्यतः ॥ ९० ॥

अन्वयः—अहंकारः मनः च बाह्यं करणं अपि उपाधयः । तेषु सर्वेषु अन्यतः संक्रांता चिच्छाया चेतना ॥

अर्थ—अहंकार, मन व श्रोत्रादि बाह्य इंद्रियेंही, या उपाधी आहेत. त्या सर्व उपाधींमध्यें दुसऱ्या तत्त्वापासून आलेली चैतन्याची छाया (आभास), हीच चेतना होय.

विवरण—अहंकारादि उपाधींत भासणारें चैतन्य हा त्यांचा स्वाभाविक धर्म नव्हे, तर तो अन्यतः आलेला आहे. त्या दुसऱ्या तत्त्वापासून आलेल्या चिदाभासालाच व्यवहारांत चेतना ह्मणतात ९०.

न मुख्यं तेषु चैतन्यमात्मत्वस्याप्यमुख्यता ।
सुषुप्तौ तानि लुप्यन्ते न त्वात्मा तत्र लुप्यते ॥ ९१ ॥

अन्वयः—तेषु मुख्यं चैतन्यं न अस्ति । अतः तेषां आत्मत्वस्य अपि अमुख्यता । यतः तानि सुषुप्तौ लुप्यन्ते तु तत्र आत्मा न लुप्यते ॥

अर्थ—त्या उपाधींत मुख्य चैतन्य नसतें. त्यामुळें त्यांच्या आत्मत्वालाही अमुख्यताच आहे. कारण अहंकारादिक सुषुप्तींत लुप्त होतात. पण त्या अवस्थेंत आत्मा लुप्त होत नाहीं.

विवरण—अहंकारादिकांत भासणारें चैतन्य मुख्य नव्हे. त्यामुळें त्या अहंकारादिकांना आत्मा समजणें, हेंही मुख्य नव्हे. तर गौण आहे. याविषयींच उत्तरार्धांत उपपत्ति सांगितली आहे. गाढ निद्राकाळीं अहंकारादि वृत्तींचा सर्वथा लोप होतो. पण मुख्य आत्म्याचा ह्मणजे चैतन्याचा लोप होत नाहीं. कारण मुख्य आत्मा नित्य आहे. त्यामुळें त्याचा लोप संभवत नाहीं. अर्थात् ज्यांचा लोप होतो तो आत्माच नव्हे. सुषुप्तींत अहंकाराचें कार्य–प्रवृत्ति दिसत नाहीं. ह्मणून त्याचा लोप होतो, असें ह्मणतां येतें. पण आत्म्याचें–शरीरांतील श्वासोच्छ्वास, त्यांच्या द्वारा जीवन, अहंकारादिकांच्या लोपाचा व स्वास्थ्याचा अनुभव इत्यादि–कार्य दिसतें. ह्मणून आत्मा लुप्त होत नाहीं, असें ठरतें ९१.

प्रज्ञानं निरुपाधित्वान्नित्यं तल्लोपभासकम् ।
प्रज्ञानस्यात्मता तस्मान्मुख्या नान्यस्य कस्यचित् ॥९२॥

अन्वयः—तल्लोपभासकं प्रज्ञानं निरुपाधित्वात् नित्यं। तस्मात् प्रज्ञानस्य आत्मता मुख्या। अन्यस्य कस्यचित् न॥

अर्थ—त्या उपाधींचा लोप भासविणारें प्रज्ञान निरुपाधिक असल्यामुळेंच नित्य आहे. यास्तव प्रज्ञानाची आत्मता मुख्य आहे. दुसऱ्या कोणाचीही मुख्य नाहीं.

विवरण—प्रज्ञान ह्मणजे निरुपाधिक चैतन्य. तें सर्वावभासक असल्यामुळेंच अहंकारादिकांच्या अभावालाही प्रकाशित करतें. पण त्याच्या अभावाला प्रकाशित करणारें दुसरें कोणी नाहीं आणि अभावाच्या अनुभवावांचून कोणत्याही वस्तूचा विनाश झाला, असें ह्मणतां येत नाहीं. प्रज्ञानाच्या अभावाचा अनुभव कोणालाही येत नाहीं, हेंच त्याच्या नित्यत्वाचें सबळ कारण आहे. मला गाढ झोंप लागल्यावर कशाचाही अनुभव आला नाहीं; माझाही अभाव होता, असें वाटणें हा प्रज्ञानाचा अभाव नव्हे. तर तो प्रज्ञानाच्या बाह्य विषयांचा व अहंसंज्ञक जीवभावाचा अभाव आहे आणि त्यांचा अभाव होता, असें वाटणें, हें सुद्धां ज्ञानच आहे. कारण माझ्या समोर वृक्ष आहे, असें वाटणें, हें जसें ज्ञान, तसेंच तो नाहीं, असें वाटणें, हेंही ज्ञान आहे. यास्तव प्रज्ञान लुप्त होत नाहीं. तस्मात् तें प्रज्ञान हाच मुख्य आत्मा आहे. अहंकार, मन इत्यादिकांतील चिदाभास, हा मुख्य आत्मा नव्हे. तर तो मुख्य आत्म्याचा नुस्ता भास आहे ९२.

द्रष्ट्राद्या अपि दृष्ट्याद्याः शब्दा मुख्यात्मवस्तुनः।
नामान्युपाधिमालम्ब्य तस्मादात्मोपलक्षकाः॥ ९३॥

अन्वयः—द्रष्ट्राद्याः अपि दृष्ट्याद्याः शब्दाः मुख्यात्मवस्तुनः उपाधिं आलम्ब्य नामानि भवन्ति। तस्मात् ते शब्दाः आत्मोपलक्षकाः सन्ति॥

अर्थ—द्रष्टा, श्रोता, मनन करणारा, इत्यादि व दृष्टि, श्रुति, मनन इत्यादि शब्द हीं मुख्य आत्म्याचीं उपाधींचा आश्रय करून प्रवृत्त झालेलीं नांवें आहेत. यास्तव ते शब्द आत्म्याचे उपलक्षक आहेत.

विवरण—चक्षुरिन्द्रिय या उपाधीच्या योगानें त्या नित्य प्रज्ञानाला द्रष्टा व दृष्टि, हीं दोन नांवें आलीं आहेत. श्रोत्रेंद्रियामुळें श्रोता व ऐकणें (श्रुति) हीं नांवें आलीं आहेत. इतर सर्व (ह्मणजे मनन करणारा व मनन इत्यादि) नांवेंही अशींच समजावीं. मुख्य आत्म्याला प्राप्त झालेलीं तीं सर्व औपाधिक नांवें आहेत. त्यामुळेंच तीं आत्म्याचीं उपलक्षक होतात. उपलक्षक ह्मणजे सूचक. द्वितीयेचा चन्द्र फारच लहान असल्यामुळें सर्वांनाच दिसत नाहीं. ह्मणून ज्या एका–दोघांनीं त्याला पाहिलेलें असतें, ते इतरांना 'या समोरच्या झाडाच्या ढाळीवर चंद्र आहे' तो पहा, असें सांगतात व त्या शाखाग्राच्या अनुरोधानें पाहूं लागतांच त्यांनाही तो दिसतो. या उदाहरणांत शाखाग्र व चंद्र यांचा वस्तुतः कांहीं संबंध नसतांनाही ज्याप्रमाणें शाखाग्र चंद्राचें उपलक्षक होतें, त्याप्रमाणेंच अहंकारादि शब्द आत्म्याचे उपलक्षक होतात ९३.

आतां त्या शब्दांचें उपलक्षकत्वच पुढील दोन श्लोकांत दृष्टान्तपूर्वक स्पष्ट करितात—

यथैकस्यैव संबन्धविशेषोपाधिनाखिलाः ।
पुत्रभ्रात्रादयः शब्दाः नामत्वेनोपलक्षकाः ॥ ९४ ॥
उपलक्ष्यं तु हस्तादियुक्तमेकं वपुस्तथा ।
चेतनैः कर्तृकरणैः प्रज्ञानमुपलक्ष्यते ॥ ९५ ॥

अन्वयः—यथा पुत्रभ्रात्रादयः अखिलाः शब्दाः संबन्धविशेषोपाधिना एकस्य एव नामत्वेन उपलक्षकाः, तु उपलक्ष्यं हस्तादियुक्तं एकं वपुः तथा चेतनैः कर्तृकरणैः प्रज्ञानं उपलक्ष्यते

अर्थ—ज्याप्रमाणें पुत्र, भ्राता, पिता, इत्यादि सर्व शब्द निरनिराळा संबंध, या उपाधीमुळें एकाच पुरुषाचे, त्याचीं नांवें, यारूपानें उपलक्षक होतात, पण त्यांचें उपलक्ष्य हस्तादि अवयवांनीं युक्त असलेलें एक शरीरच असतें, त्याप्रमाणें चेतनयुक्त कर्ता व इंद्रियें यांवरून प्रज्ञान उपलक्षित होतें.

विवरण— हात, पाय, इत्यादि अवयवांनीं युक्त असलेल्या एकाच शरीराला पिता, भाऊ, मुलगा, इत्यादि दुसऱ्या संबंधी जनांच्या अपेक्षेनें पुत्र, भाऊ, बाप इत्यादि नांवें प्राप्त होतात. विशेष संबंधामुळेंच प्राप्त होणारीं तीं नांवें जरी अनेक असलीं, तरी त्यांवरून तें एकच शरीर उपलक्षित होतें. उपलक्षक ह्मणजे सूचक. पुत्र, भ्राता, बाप इत्यादि शब्द उपलक्षक असून त्यांवरून उपलक्षित (सूचित) होणारें शरीर हें उपलक्ष्य आहे. शब्द अनेक असले तरी तें अनेक होत नाहीं. कारण शब्द नुसते अभिव्यंजक आहेत. त्यामुळें निरनिराळ्या कारणांनीं प्रवृत्त होणारे शब्द अनेक असूं शकतात. पण त्याबरोबरच ते ज्याला व्यक्त करण्याकरितां प्रवृत्त झाले आहेत तें अभिव्यंग्य (उपलक्ष्य) शरीर अनेक होत नाहीं. या दृष्टान्ताप्रमाणेंच कर्ता अहंकार व करणें चक्षुरादिक, यांच्या योगानें मर्यादित होणारें व त्यामुळेंच अनेकाकार भासणारें चैतन्य मुख्य प्रज्ञानाचें उपलक्षक होतें ९४, ९५.

तात्पर्य—

प्रज्ञानं कर्तृदेहादिसाक्षिभूतं यदस्ति तत्।
जीवस्य वास्तवं रूपमित्येवं निर्णयो भवेत्॥ ९६ ॥

अन्वयः—यत्कर्तृदेहादिसाक्षिभूतं प्रज्ञानं अस्ति तत् जीवस्य वास्तवं रूपं इति एवं निर्णयः भवेत्।

अर्थ—जें कर्ता, देह इत्यादिकांचें साक्षिभूत प्रज्ञान आहे, तें जीवाचें वास्तव रूप आहे, अशा प्रकारचा निर्णय होतो.

विवरण—वर ८८ व्या श्लोकांत 'त्या अनेकांतील आत्मा कोण?' असा जो संशय होता त्याचा—अहंकार, सूक्ष्म व स्थूल देह यांचें साक्षि, असें जें प्रज्ञान, निरुपाधिक ज्ञान तो आत्मा, तें जीवाचें नित्य स्वरूप —असा निर्णय झाला ९६. (३)

या खंडाच्या आरंभीं 'कोऽयमात्मा' व 'कतरः स आत्मा' असे दोन प्रश्न निघाले होते. त्यांतील पहिला 'त्वंपदार्थाच्या' विचारा-

विषयीं असून दुसरा ‘ तत्पदार्थाच्या ’ विचाराविषयीं होता. त्यांतील पहिल्या प्रश्नाचा निर्णय ‘ प्रज्ञान नांवाचें निरुपाधिक साक्षिचैतन्यच आत्मा आहे ’ असा केला. ह्मणजेच त्वंपदाच्या अर्थाचा विचार संपला. आतां दुसऱ्या प्रश्नाचा निर्णय पुढील श्रुतिवाक्यांत सांगितला आहे. (त्वंपद ह्मणजे जीव व तत्पद ह्मणजे ईश्वर, परमात्मा)—

एष ब्रह्मैष इन्द्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवाः । इमानि च पञ्च भूतानि पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतींषीत्येतानीमानि च क्षुद्रमिश्राणीव बीजानीतराणि चेतराणि चाण्डजानि च जारुजानि च स्वेदजानि चोद्भिजानि चाश्वा गावः पुरुषा हस्तिनो यत्किंचेदं प्राणि जङ्गमं च पतत्रि च यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रम् ॥ ४ ॥

अर्थ—ब्रह्मदेवापासून स्थावरापर्यंत जें जगत् आहे तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञा ह्मणजे निरुपाधिक ज्ञान. तेंच नेत्र ह्मणजे ज्याच्याकडून सर्व जगत् नेलें जातें तें. ह्मणजे सृष्टि, स्थिति व प्रलय यांचें मूलकारण. अर्थात् सर्व जगाचें मूलकारण असें जें चैतन्य तेंच ‘ कतरः स आत्मा ’ या प्रश्नाचें उत्तर आहे. तोच आत्मा आहे, असा निर्णय करावा. वस्तुतः प्रज्ञान हा शब्द नपुंसकलिंगी आहे. तथापि त्याचा येथें ‘ एष ब्रह्मा ’ असा पुल्लिंगी निर्देश केला आहे. यास्तव त्यावरून पहिला शरीरी हिरण्यगर्भ घ्यावा. कारण ‘ हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे ’ ह्मणजे सृष्टीच्या पूर्वीं हिरण्यगर्भ होता, असें सांगणारें शास्त्र आहे. हिरण्यगर्भ सर्व लिंगशरीरांच्या समष्टीचा अभिमानी आहे. ज्ञान व क्रिया या त्याच्या शक्ती आहेत. पण त्याचेंही निरुपाधिक रूप प्रज्ञानच आहे. असो; **एषः** तो **इंद्रः** (देवांचा राजा, प्राण) तोच **प्रजापति** (पूर्वोक्त इंद्रियें व त्यांच्या अभिमानी देवता, हेंच ज्याचें स्वरूप आहे, असा विराड्देह,) हेच **सर्व देव** (वाक्, त्वक् इत्यादि इंद्रियांवर अनुग्रह करणारे

अग्नि, वायु इत्यादि), हीच **पृथिवी, वायु आकाश, आप** व **तेज** या नांवांनीं प्रसिद्ध असलेलीं पांच भूतें, **इमानि च क्षुद्रमिश्राणीव बीजानि'** व हीं दुसरीं मशक, पिपीलिकादि (डांस, माशा, मुंग्या इत्यादि) क्षुद्र शरीरांनीं मिश्रित झालेलीं बीजें. बीजें ह्मणजे कारणें; मनुष्यापासून मुंगीपर्यंत सर्व प्राण्यांचे देह स्वतः पंचभूतांच्या कार्यरूप असून आपल्या जातीच्या दुसऱ्या देहांचें बीज होतात. ह्मणून त्यांना येथें बीज असें ह्मटलें आहे. तीं बीजें परस्पर विरुद्धलक्षणांच्या अनेक भेदांनीं युक्त आहेत, तीं अनेक जातींचीं आहेत, हें ' **इतराणि चेतराणि च** ' या पदांनीं सांगितलें आहे. त्यांचाच आतां नामनिर्देश करितात–पक्षि–सर्पादिक **अण्डज**, मनुष्य, गायी इत्यादि **जारुज**–जरायुज, कृमि, दंश इत्यादि **स्वेदज**, वृक्ष–गुल्मादि **उद्भिज**, जरायुजांतीलच **घोडे, बैल, पुरुष, हत्ती**; आणि सांगितलेल्या व न सांगितलेल्या सर्वांचा संक्षेपतः संग्रह करण्याकरितां ' **यत्किंचेदं०** ' इत्यादि पुढील सर्व वाक्य आहे. आणि दुसरें हें सर्व जें ह्मणून प्राणिजात ह्मणजे जंगम (जाणारें–येणारें), पतत्रि (पक्षयुक्त) व स्थावर (वृक्षादि एकाच जागीं राहून स्वकर्मफलभोग घेणारें) आहे तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. (प्रज्ञानेत्र या शब्दाचा अर्थ आरंभीं सांगितलाच आहे.)

स्वामी आतां पुढच्या तीन श्लोकांत या श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान करितात—

प्रज्ञानं स्वशरीरेऽस्ति तथा देहान्तरेष्वपि ।
ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु तस्य स्यात्परमात्मता ॥ ९७ ॥

अन्वयः—यथा प्रज्ञानं स्वशरीरे अस्ति तथा तद् ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु देहान्तरेषु अपि अस्ति । तस्य परमात्मता स्यात् ॥

अर्थ—ज्याप्रमाणें प्रज्ञान स्वशरीरांत आहे, तसेंच तें ब्रह्मदेवापासून स्थावरापर्यंत दुसऱ्या सर्व देहांतही आहे. यास्तव त्याला परमात्मत्व आहे.

विवरण—आपल्या शरीरांत प्रज्ञान–साक्षिचैतन्य आहे, आपल्या शरीराची, वाणीची व मनाची प्रत्येक क्रिया जाणणारें चैतन्य आहे, याविषयीं संशय नाहीं. तसेंच तें इतर शरीरांतही आहे. कारण आपल्याप्रमाणेंच त्यांच्या शरीरादिकांची चेष्टा होते व आपल्याप्रमाणेंच त्यांनाही सुख–दुःखादि भावनाही होत असाव्यात, असें त्यांच्या चर्येवरून अनुमान होतें. आह्मांला जसें पूर्वी अनुभविलेल्या विषयांचें स्मरण होतें, तसेंच दुसऱ्यांनाही होतेंसें दिसतें. जर साक्षि प्रज्ञान नसतें, तर अनुभूत वस्तूचें स्मरण झालें नसतें. यास्तव आपल्याप्रमाणेंच, इतर सर्व–श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें, हिरण्यगर्भापासून स्थावरापर्यंत–जेवढीं ह्मणून शरीरें आहेत त्या सर्वांतही प्रज्ञान आहे, असा निश्चय होतो. आणि स्वशरीरांत असलेल्या त्याला जसें स्वात्मत्व आहे, तसेंच परशरीरांत असलेल्या त्याला परात्मत्व आहे. प्रज्ञान प्रत्येकाच्या अनुभवानें सिद्ध असल्याकारणानें त्याचें स्वरूप शब्दांनीं वर्णन करतां येण्यासारखें नसलें तरी प्रत्येकाला स्वसंवेद्य आहे. यास्तव आपलें निरतिशय कल्याण व्हावें, अशी ज्याची इच्छा असेल त्यानें कुतर्क व संशय यांचा त्याग करून त्याचा स्वान्तःकरणांत अनुभव घ्यावा. त्याचा अनुभव घेणें, या सुकृताच्या बरोबर दुसरें सुकृतच नाहीं. कारण इतर सुकृतांप्रमाणें याचें फल दीर्घकालानें मिळत नाहीं. तर अनुभवाच्या क्षणींच मिळतें ९७.

आतां त्या प्रज्ञानाला ब्रह्मत्व कसें आहे, तें दृष्टान्तपूर्वक सांगतात—

प्रज्ञानस्यास्य जीवत्वं प्राणधारणतो यथा ।
जगत्सृष्ट्यादिहेतुत्वाद्ब्रह्मत्वं च तथेष्यताम् ॥ ९८ ॥

अन्वयः—अस्य प्रज्ञानस्य प्राणधारणतः यथा जीवत्वं तथा च जगत्सृष्ट्यादिहेतुत्वात् ब्रह्मत्वं इष्यताम् ।

अर्थ--या प्रज्ञानाला प्राणधारण करणें, या निमित्तामुळें असें जीवत्व येतें तसेंच जगाला उत्पन्न करणें, इत्यादि निमित्तांमुळें ब्रह्मत्व येतें, असें समजावें.

विवरण--पूर्वोक्त प्रज्ञानाला जीवत्व कांहीं निमित्तानेंच आलें आहे. इंद्रियशक्तींना धारण करणें, हेंच जीव होण्याचें निमित्त आहे. जमिनींत पेरलेलें बीज जसें अंकुर धारण करतें, त्याप्रमाणें प्रज्ञान सतरा अवयवांनीं युक्त असलेलें सूक्ष्म शरीर धारण करतें. त्यानें सूक्ष्म शरीराच्या आकारानें बहिर्मुख होणें, ह्मणजेच जीव बनणें आहे. खरोखर हें ज्ञान किती सुख देतें! पण शास्त्रसंस्कारशून्य व अमार्गानें विचार करणाऱ्या लोकांना तें होतच नाहीं. त्यांना या सर्व भोळ्या लोकांच्या कल्पना वाटतात!! असो; केवल बहिर्मुखतेमुळेंच प्रज्ञानाचे ठिकाणीं येणारें जीवत्व खरें नव्हे, स्वाभाविक नव्हे, प्रज्ञानाचा तो नित्य धर्म नव्हे. तर औपाधिक, नैमित्तिक, अस्वाभाविक व ह्मणूनच तद्विरुद्ध प्रयत्न होईपर्यंत टिकणारा भ्रम आहे. असो; प्राणांना धारण करणें, या उपाधीमुळें प्रज्ञानाला जीवत्व जसें येतें, तसेंच जगाला निर्माण करणें, त्याची स्थिति करणें, व त्याला आपल्या स्वरूपांत ओढून घेणें, या निमित्तानें तें प्रज्ञानच ब्रह्म होतें. अर्थात् त्याचें ब्रह्मत्वही जीवत्वाप्रमाणेंच औपाधिक आहे, वास्तविक नव्हे. त्यामुळें निरनिराळ्या निमित्तांच्या योगानें प्राप्त होणारें जीवत्व व ब्रह्मत्व यांचें ऐक्य संभवत नाहीं. तथापि निमित्तरहित प्रज्ञानाचें ऐक्य नित्यसिद्धच आहे. आह्मी आमच्या संकुचित दृष्टीनें तें जाणत नाहीं, एवढेंच कायतें! आणि त्यामुळेंच आह्मी जीव व तो ईश्वर--आमचा नियन्ता झाला आहे ९८.

स्थावरं जङ्गमं सर्वं जगदित्यभिधीयते।
तस्य प्रज्ञैव नेत्रं स्यात्सृष्ट्यादिनयनादसौ ॥ ९९ ॥

अन्वयः—सर्वं स्थावरं जंगमं च जगत् इति अभिधीयते । असौ प्रज्ञा एव सृष्ट्यादिनयनात् तस्य नत्रं स्यात् ॥

अर्थ—सर्व स्थावर व जंगम, यालाच जगत् असें ह्मणतात. ही पूर्वोक्त प्रज्ञाच सृष्टि, स्थिति, लय, इत्यादि जगाच्या व्यापारांचा निर्वाह करणारी असल्यामुळें त्या जगाचा नेत्र आहे.

विवरण—जगत् ह्मणजे स्थावर व जंगम प्राणिशरीरें. कारण तींच जर नसतीं तर हा व्यवहारच अस्तित्वांत आला नसता. प्राणी सर्व व्यवहार या स्थूल आकाराच्या द्वारा व या स्थूल आकाराकरितां करतात, हें प्रसिद्ध आहे. अर्थात् व्यवहारदशा स्थूलविषयक आहे, सूक्ष्मविषयक नाहीं. स्थावर व जंगम हा भेदही स्थूल सृष्टीचाच आहे. सूक्ष्मसृष्टीचें या स्थूलावरून नुसतें अनुमान होतें. स्थूलाच्या द्वारा त्याचीं निरनिराळीं कार्यें होतात, असें पाहूनच सूक्ष्मसृष्टीच्या अवयवांची कल्पना करावी लागते. पण त्या सर्वांचें मूळ कारण पूर्वोक्त प्रज्ञानच आहे. ह्मणून त्याला त्याचें नेत्र-नेणारें, असें उपनिषदांत ह्मटलें आहे ९९ (४).

वर प्रज्ञानेत्र या शब्दानें प्रज्ञानाला जगाच्या उत्पत्त्यादिकांचें कारणत्व आहे, असें संक्षेपतः सांगितलें. आतां तेंच थोडया अधिक विस्तारानें श्रुति सांगते—

प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा ॥ ५ ॥

अर्थ—तें सर्व जगत् ' **प्रज्ञाने** '—पूर्वोक्त प्रज्ञानाचे ठिकाणीं, निरुपाधिक चैतन्यावर ' **प्रतिष्ठितं** '—आरोपिलेलें आहे. ' **प्रति** ' ह्मणजे विपरीतपणें ' **स्थितं** ' ह्मणजे राहिलेलें. अर्थात् दोरीवर जसा सापाचा आरोप तसाच प्रज्ञानावर जगाचा आरोप झाला आहे. आरोपित पदार्थ नेहमीं अधिष्ठानावर राहतो, हें प्रसिद्ध आहे. ' जगत् प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित आहे ' या वाक्यानें प्रज्ञान जगाच्या उत्पत्तीचें निमित्त आहे, हें सांगितलें. ' **लोकः** ' ह्मणजे सर्व प्राणिसमूह ' **प्रज्ञा-**

नेत्र ' आहे. ह्मणजे प्रज्ञा–चैतन्य हेंच ज्याचें नेत्र–व्यवहारकारण आहे, असा आहे. प्राणिसमूहाच्या सर्व व्यवहाराचें कारण प्रज्ञान आहे, असा याचा भावार्थ. या वाक्यानें प्रज्ञान जगाच्या स्थितीचें निमित्त आहे, असें सुचविलें. ' प्रज्ञा '– चैतन्य ' प्रतिष्ठा '– लयस्थान आहे. सर्व जगत् या प्रज्ञेंत विलीन होतें. लयाचा समय आला असतां आपला स्थूल आकार सोडून तें सूक्ष्मरूप होतें. सूक्ष्मरूपालाच बीजावस्था, अथवा शक्तिरूपानें राहणें, असें ह्मणतात. जगत् आपला स्थूल भाव सोडून शक्तिरूपानें प्रज्ञानामध्यें राहतें. वस्तुतः प्रज्ञानांत राहतें, या ह्मणण्यांत कांहीं विशेष अर्थच नाहीं. कारण प्रज्ञान सर्वांचाच आधार आहे. यास्तव स्थूलसृष्टीही त्यांतच असते. परंतु स्थूलानें आपल्या आकाराचा त्याग केल्यावर तें जातें कोठें? अशी शंका राहूं नये, ह्मणून येथें–तें स्थूल जगत् पूर्वी–स्थितीसमयीं जसें प्रज्ञानाच्या आधारावर राहतें, तसेंच आतां स्थूलभाव सोडून शक्तिरूप झाल्यावरही तें त्याच्याच आधारानें राहतें; त्याला सोडून कोठें जात नाहीं, असें सांगितलें आहे. यावरून प्रज्ञानच संहाराचें कारण आहे, असें ठरतें. तैत्तिरीयशाखेच्या उपनिषदांत ' यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते ' इत्यादि जें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण सांगितलें आहे, त्याचाच या वाक्यांत उल्लेख केला आहे, असें भासतें.

श्रीविद्यारण्य आतां याच श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान पुढील सहा श्लोकांत करितात–

प्रज्ञानं शुद्धचिद्रूपमासीद्यत्सृष्टितः पुरा ।
तस्मिन्प्रतिष्ठितं सर्वं माययोत्पादितत्वतः ॥ १०० ॥

अन्वयः––सृष्टितः पुरा यत् शुद्धचिद्रूपं प्रज्ञानं आसीत् तस्मिन् सर्वं मायया उत्पादितत्वतः प्रतिष्ठितम् ।

अर्थ––**सृष्टीच्यापूर्वी जें शुद्धचिद्रूप प्रज्ञान होतें, त्यांत हें सर्व मायेनें उत्पन्न केलेलें असल्यामुळें, प्रतिष्ठित आहे.**

विवरण—या जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी शुद्ध, ह्मणजे उपाधिरहित, चिद्रूप प्रज्ञान होतें. त्यांतच नंतर उत्पन्न झालेलें हें जग आरोपिलेलें आहे. त्यांतच हें स्थिरस्थित आहे. पण कोणतीही उत्पन्न झालेली वस्तु ज्याच्यापासून होते त्यांतच प्रतिष्ठित होत नाहीं. तर त्याहून पृथक् होऊन राहते. तेव्हां प्रज्ञानापासून झालेलें जगत् प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित कसें झालें, अशी शंका येऊं नये ह्मणून 'मायया उत्पादितत्वतः' असें ह्मटलें आहे. मायेच्या योगानें उत्पन्न केलें जाणें ह्मणजे भ्रमानें भासणेंच आहे आणि कोणतीही भ्रमानें भासलेली वस्तु आधिष्ठानाहून पृथक् प्रतिष्ठित होत नाहीं, असा अबाधित अनुभव आहे १००.

उत्पत्तिस्थितिकालेऽसौ लोकः प्रज्ञाननेत्रकः ।
नेत्रत्वं व्यवहारस्य सुखादेर्नयनाद्भवेत् ॥ १०१ ॥

अन्वयः—उत्पत्तिस्थितिकाले असौ लोकः प्रज्ञाननेत्रकः । सुखादेः नयनात् व्यवहारस्य नेत्रत्वं भवेत् ॥

अर्थ—उत्पत्ति व स्थिति या कालीं हा लोक प्रज्ञाननेत्रक असतो. सुखादि पोंचविल्यामुळें त्याला व्यवहाराचें नेत्रत्व प्राप्त होतें.

विवरण—हा सर्व लोक ह्मणजे सर्व जीव उत्पत्ति व स्थितिसमयीं प्रज्ञाननेत्रक असतात. ह्मणजे प्रज्ञान हेंच त्यांच्या उत्पत्तीचें व स्थितीचें मुख्य निमित्त असतें. प्रज्ञानामुळेंच त्यांची उत्पत्ति व स्थिति होते. सुख व दुःख यांचा भास करविणें, त्यांचा अनुभव होणें, हेंच प्रज्ञानाचें व्यवहारनेत्रत्व आहे. त्यानें व्यवहाराचें नेत्र होणें ह्मणजे आपल्या ज्ञानशक्तीनें जीवाच्या सुखदुःखानुभवाचें निमित्त होणेंच आहे. १०१.

लये प्रज्ञा प्रतिष्ठा स्यात्तत्र सर्वस्य संहृतेः ।
सृष्टिस्थितिलया इत्थं श्रुताः प्रज्ञानहेतुकाः ॥१०२॥

अन्वयः--लये तत्र सर्वस्य संहृतेः प्रज्ञा प्रतिष्ठा स्यात् । इत्थं सृष्टिस्थितिलयाः प्रज्ञानहेतुकाः सन्ति ॥

अर्थ--लयामध्यें प्रज्ञानांत सर्वांचा उपसंहार होत असल्यामुळें प्रज्ञा सर्वांची प्रतिष्ठा आहे. येणेंप्रमाणें जगाची सृष्टि, स्थिति व लय प्रज्ञानहेतुक आहेत.

विवरण--प्रलयसमयीं या दिसणाऱ्या अनंत स्थूल पदार्थांचा उपसंहार (विलय) प्रज्ञानांत होतो. ह्मणजे हे सर्व भाव स्थूल आकारास सोडून सूक्ष्म दशेस प्राप्त होतात. कारण वस्तूंचा हा स्वभावच आहे. ह्मणूनच आविर्भाव व तिरोभाव या जगाच्या दोन अवस्था असून आविर्भाव प्रकट व तिरोभाव अप्रकट, आविर्भाव-कार्य, परिणाम व तिरोभाव-कारण, शक्ति, बीजावस्था होय, असें ह्मटलें आहे. तिरोभावसमयींही जग प्रज्ञानाच्याच आधारानें राहतें. त्यामुळें प्रज्ञा सर्व सृष्टीची प्रतिष्ठा आहे. ज्यामध्यें सर्व राहतें ती प्रतिष्ठा. सारांश, वर वर्णन केल्याप्रमाणें जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय प्रज्ञान, याच एका निमित्तामुळें होणारे आहेत. ह्मणून त्यांना प्रज्ञानहेतुक ह्मणजे प्रज्ञानच ज्यांचा हेतु आहे असे, असें श्रुतींत ह्मटलें आहे १०२.

आतां या पुढील दोन श्लोकांत वरील उल्लेखाचेंच उपपादन करितात---

स्वप्नसृष्टिस्थितिलया जीवचैतन्यसाक्षिकाः ।
निर्जीवस्तम्भकुड्यादौ स्वप्नसृष्ट्यादयो न हि ॥ १०३ ॥

अन्वयः--स्वप्नसृष्टिस्थितिलयाः जीवचैतन्यसाक्षिकाः सन्ति । हि निर्जीवस्तम्भकुड्यादौ स्वप्नसृष्ट्यादयः न सन्ति ॥

अर्थ--स्वप्नाची सृष्टि-उत्पत्ति, स्थिति व लय हे तिन्ही भाव जीवचैतन्याकडून पाहिले जातात. कारण निर्जीव खांब, भिंत इत्यादिकांमध्यें स्वप्नसृष्टि, स्थिति इत्यादि नाहींत.

विवरण--स्वप्नाच्या उत्पत्त्यादिकांचें साक्षित्व जीवचैतन्यालाच आहे. अचेतन वस्तु साक्षी होत नाहीं. कारण चैतन्यावांचून साक्षित्व

हा धर्म उपपन्न नाहीं. तो चैतन्याचा धर्म असणेंच युक्त आहे. कारण खांब, दगड, भिंत इत्यादिकांना स्वप्न पडणें, सुख-दुःख होणें, इत्यादि भाव असतील, असें वाटत नाहीं. कारण ते जर असते तर आमच्या मनोविकारांचें प्रतिबिंब आमच्या मुखावर जसें उमटतें व त्याच्या योगानें आमच्या मानसिक दशेचें सामान्य ज्ञान होतें, तसें त्यांच्याही चर्येवरून तें झालें असतें. पण तें होत नाहीं ह्मणून जड वस्तूंना स्वप्नादि ज्ञानभाव नाहींत १०३.

त्याचप्रमाणें---

जगत्सृष्टिस्थितिलया ब्रह्मचैतन्यसाक्षिकाः ।
ब्रह्मचैतन्यरहिते वन्ध्यापुत्रे न सन्ति ते ॥ १०४ ॥

अन्वयः—जगत्सृष्टिस्थितिलयाः ब्रह्मचैतन्यसाक्षिकाः सन्ति । ते ब्रह्मचैतन्यरहिते वन्ध्यापुत्रे न सन्ति ॥

अर्थ—जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय ब्रह्मचैतन्याकडून पाहिले जातात. ते ब्रह्मचैतन्यशून्य वंध्यापुत्राचे ठिकाणीं नसतात.

विवरण—ब्रह्मचैतन्य जगाच्या उत्पत्त्यादिकांचें साक्षि आहे. कारण ते उत्पत्त्यादिक भाव ब्रह्मचैतन्यशून्य असत् पदार्थांचे ठायीं भासतात, असा कोठेंच अनुभव येत नाहीं. कारण जड वस्तूंत चैतन्यच नसल्यामुळें जड वस्तु जशी स्वप्नाच्या उत्पत्त्यादिकांची साक्षी होऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें ब्रह्मचैतन्यरहित असत् पदार्थ (अत्यंताभाववान् पदार्थ) जगाच्या उत्पत्त्यादिकांस जाणत नाहीं. अर्थात् साक्षित्व हा चेतनधर्म आहे १०४.

वरील आठ श्लोकांत केलेल्या निर्णयाचें निगमन करितात---

जगत्सृष्ट्याद्यधिष्ठानं शुद्धचैतन्यमद्वयम् ।
परमात्मस्वरूपं स्यादिति तस्यात्र निर्णयः ॥ १०५ ॥

अन्वयः—जगत्सृष्ट्याद्यधिष्ठानं अद्वयं शुद्धचैतन्यं परमात्मस्वरूपं स्याद् इति तस्य अत्र निर्णयः भवेत् ।

अर्थ—जगाच्या उत्पत्त्यादिकांचें अधिष्ठान,अद्वय शुद्धचैतन्य, हेंच परमात्म्याचें स्वरूप आहे, असा त्याचा येथें निर्णय होतो.

विवरण—तात्पर्य, सर्वाधार अद्वय शुद्ध चैतन्य हेंच परमात्म्याचें स्वरूप आहे, असा त्याविषयीं निर्णय झाला १०९. (५)

येणेंप्रमाणें त्वंपद जीव व तत्पद ईश्वर—परमात्मा यांच्या अर्थाचें शोधन वरील दोन प्रकारच्या विचारानें केलें. आतां श्रुति महावाक्यानें तत् व त्वं या पदांच्या अर्थाचें ह्मणजे प्रज्ञानाचें ऐक्य दाखविते.—

प्रज्ञानं ब्रह्म ॥ ६ ॥

अर्थ—'हीं सर्व प्रज्ञानाचीं नावें आहेत,' या तिसऱ्या वाक्यानें देह, इंद्रियें, मन इत्यादिकांच्या साक्षिभूत व त्वंपदार्थरूप अशा ज्या प्रज्ञानाचा निर्णय केला आहे तें '**प्रज्ञान**' व 'हा ब्रह्मा, हा इंद्र,' इत्यादि चवथ्या वाक्यानें जगत्कारणत्वानें ज्याचा निर्णय केला आहे तें '**ब्रह्म**' या दोघांमध्यें थोडासुद्धां भेद नाहीं. तर अहं या प्रत्ययानें गम्य होणें, या आकारानें जेव्हां तें विवक्षित असतें, तेव्हां त्याला जीव असें ह्मणतात व शास्त्राचें प्रतिपाद्य या आकारानें जेव्हां तें विवक्षित असतें, तेव्हां त्यालाच ब्रह्म ह्मणतात. ह्मणजे केवल व्यवहाराचा भेद; तत्त्वाचा भेद नाहीं. पण असें जर ह्मटलें तर त्यावर पुनरुक्ति दोष येईल, असेंही समजूं नये. कारण त्वंपदार्थाचें अब्रह्मत्व व ब्रह्माचें परोक्षत्व व्यावृत्त करावयाचें आहे. ह्मणजे त्वंपदार्थ—साक्षिचैतन्य आपल्या या शरीरांत मर्यादित झालेलें आहे, तें सर्व जगभर व्यापलेलें नाहीं, असें समजणें, हेंच अब्रह्मत्व; व श्रुतीनें ज्याला 'ब्रह्म' असें ह्मटलें आहे, तें अपरोक्ष नाहीं, तर स्वर्गाप्रमाणेंच परोक्ष आहे, असें वाटणें; हेंच परोक्षत्व. पण श्रुतीला या दोन्ही समजुती घालवावयाच्या आहेत. कारण त्वंपदार्थाचें अब्रह्मत्व व तत्पदार्थाचें परोक्षत्व, हेच परस्परांचा भेद करणारे आहेत. यास्तव त्यांच्या निवृत्तीवांचून त्वंपदार्थ

व तत्पदार्थ यांचें ऐक्य संभवत नाहीं. ह्मणून ' प्रज्ञान ब्रह्म ' आहे असें ह्मणून, ह्मणजेच त्या व्यावर्त्य (व्यावृत्ति करण्यास योग्य असलेल्या) अंशांचा बाध करून या वाक्यानें त्यांचें ऐक्य सांगितलें आहे. अर्थात् या दोन व्यावर्त्यांशांचा स्पष्ट बोध होण्यासाठीं ' प्रज्ञानं ' व ' ब्रह्म ' या दोन्ही पदांची आवश्यकता आहे.

श्रीशंकराचार्यांनीं वाक्यवृत्तींतही ' हा जो सर्वांच्या आंत बोध भासतो तोच अद्वय आनंदरूप आहे व श्रुतीनें ज्या अद्वय आनंदात्म्याचा उल्लेख केला आहे तोच प्रत्यगात्मा आहे, असें त्या दोघांचें अन्योन्यतादात्म्यरूप ज्ञान जेव्हां होतें, तेव्हां त्वमर्थाचें अब्रह्मत्व व तदर्थाचें परोक्षत्व निवृत्त होतें आणि त्यानंतर प्रत्यग्बोध अवशिष्ट राहतो ' असें ह्मटलें आहे.

आतां **श्रीस्वामी** पुढील एका श्लोकांत याच श्रुतिवाक्याचा अर्थ सांगतात—

यत्प्रज्ञानं स्वात्मरूपं तद्ब्रह्मेति विबुध्यताम् ।
प्रज्ञानं ब्रह्म विज्ञाय तिष्ठेद्ब्रह्मात्मना सदा ॥ १०६ ॥

अन्वयः—यत् स्वात्मरूपं प्रज्ञानं तत् ब्रह्म इति विबुध्यताम् । ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' विज्ञाय सदा ब्रह्मात्मना तिष्ठेत् ॥

अर्थ—जें स्व-आत्मरूप प्रज्ञान तें ब्रह्म आहे, असें जाणावें. प्रज्ञान ब्रह्म (सर्वव्यापी) आहे, असें जाणून सदा ब्रह्मरूपानें रहावें.

विवरण—प्रज्ञान स्वसंवेद्य आहे. पण तें केवल हृदयांतच आहे, दुसऱ्या कोठें नाहीं, असें आपणाला वाटतें. पण तसें समजणें ह्मणजे स्वरूपांत खंड पाडणेंच आहे. आत्मा सर्वव्यापी आहे, असें श्रुति सांगते. ह्मणून प्रज्ञानाला स्वशरीरांतच पाहणें, हें तत्त्वज्ञान नव्हे. वास्तव तें ब्रह्म आहे, असें जाणावें. ह्मणजे ब्रह्म कोठें लांब किंवा मजहून पृथक् नाहीं; तर मीच आहे, असें ठरून त्याचें परोक्षत्व

निघून जातें व हा साक्षात् असलेला मीच ब्रह्म आहें, असें जाणल्यानें स्वतःचें मर्यादितत्व जातें. यास्तव हें प्रज्ञानच श्रुत्युक्त ब्रह्म आहे, असें जाणून सदा प्रज्ञानरूप होऊन रहावें. जड शरीररूप होऊन राहूं नये १०६ (६).

येणेंप्रमाणें चवथ्या अध्यायांतील अपवादप्रकरणानें संक्षेपतः सिद्ध झालेल्या आत्मतत्त्वाचें या अध्यायांत तत्त्वं–पदार्थांच्या विचाराच्या द्वारा सविस्तर वर्णन केलें. आतां श्रुति त्या तत्त्वज्ञानाचें फळ सांगते.—

स एतेन प्रज्ञेनात्मनास्माल्लोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे
लोके सर्वान्कामानाप्त्वामृतः समभवत्समभवत् ॥ ७ ॥

अर्थ—जो पुरुष 'प्रज्ञान ब्रह्म' असें जाणतो 'सः–' तो, 'एतेन प्रज्ञेन आत्मना–' या चैतन्यस्वरूपानें स्वतः आविर्भूत होतो. त्यानंतर तो विदेहमुक्तीस प्राप्त होतो, असें श्रुति सांगते.–'अस्मात् लोकात्–' या लोकापासून, या शरीरापासून 'उत्क्रम्य' निघून, सर्व संसारबंधांपासून सुटून 'अमुष्मिन् स्वर्गे लोके–' इंद्रियगोचर नसलेल्या स्वर्ग लोकांत ह्मणजे तत्त्वज्ञानानें संपादन केलेल्या स्वप्रकाश स्वरूपांत 'सर्वान् कामान् आप्त्वा–' सृष्टींतील सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन 'अमृतः–' अमृत 'समभवत्–' झाला. असें जो जाणतो तो मरणधर्मशून्य होतो, असा याचा भावार्थ. हा अध्याय संपला, हें सुचविण्यासाठीं 'समभवत्' या पदाची द्विरुक्ति केली आहे.

आतां अनुभूतिप्रकाशकार श्रीविद्यारण्यमुनि पुढील दोन श्लोकांत वरील श्रुतिवाक्याचाच अर्थ सांगून अध्यायाची समाप्ति करितात—

जीवन्नेव स्थितप्रज्ञो मुक्तः स्याद्वामदेववत् ।
म्रियतां यत्र तत्रास्य वपुः सोऽयं न जायते ॥ १०७ ॥

अन्वयः—सः जीवन् एव वामदेववत् स्थितप्रज्ञः मुक्तः स्यात् । अस्य वपुः यत्र तत्र म्रियतां सः अयं न जायते ॥

अर्थ—तो जिवंत असतांनाच वामदेवाप्रमाणें स्थितप्रज्ञ व मुक्त होतो. मग त्याचें शरीर हवें तेथें कां मरेना, पण तो हा पुनः जन्म घेत नाहीं.

विवरण—प्रज्ञान ब्रह्म आहे, असें जाणून जो १०६ व्या श्लोकांत ह्मटल्याप्रमाणें प्रज्ञानरूप होतो, तो जीवितसमयींच वामदेवाप्रमाणें स्थितप्रज्ञ व मुक्त होतो. ज्याची बुद्धि प्रज्ञानांतच स्थिर स्थित असते, ह्मणजे जो मी ब्रह्म नाहीं, असें कधीं चुकूनही जाणत नाहीं, तर सदा मी प्रज्ञानच आहें, असेंच जाणतो, तो स्थितप्रज्ञ होय. ज्याची बुद्धि इतकी स्थिर झालेली असते, तो सशरीर असला तरी शरीरधर्मांनीं बाधित होत नसल्यामुळें मुक्तच आहे. ही अवस्था प्राप्त झाल्यावर तो आचार्यांनीं ह्मटल्याप्रमाणें 'तीर्थें श्वपचगृहे वा' ह्मणजे एकादा उत्तम तीर्थाचे ठिकाणीं अथवा कुत्रीं शिजवून खाणाऱ्या चांडालाच्या येथें, यांतील कोठेंही जरी मेला तरी पुनः जन्म घेत नाहीं. जन्म हें सर्व दुःखांचें मूळ कारण आहे. यास्तव त्याच्या कारणसामग्रीचा उच्छेद करून जन्माचा उच्छेद करणें, हाच निरतिशय सुखरूप पुरुषार्थाच्या प्राप्तीचा उपाय आहे. आमच्या तत्त्ववेत्त्यांचा सर्व तत्त्वविचार केवळ या एका ध्येयाकडे लक्ष्य ठेवून झालेला आहे. इतर देशांतील तत्त्ववेत्ते जगांतील सुखाचीं साधनें कशीं वाढतील व त्यांच्या योगानें लोक सुखी कसे होतील, या चिंतेनें व्याकुल होऊन तत्त्वविचार करूं लागले. पण आमचे तत्त्ववेत्ते या जगांत निराधार निपजलेले नाहींत. त्यांच्या तत्त्वविचाराला विशिष्ट वळण लावणारा वेदासारखा आधार त्यांना अनायासानेंच सांपडला. वेदांत—लौकिक सुखसाधनें व त्यांच्या योगानें होणारें सुख, हीं दोन्हीं जीवाला वस्तुतः सुखी करणारीं नसून अधिकाधिक दुःखी करणारीं आहेत. यास्तव शरीररक्षणार्थ अत्यंत अवश्य असतील

तेवढींच अन्न-वस्त्रादि साधनें संपादन करून ज्या अवस्थेंत साधनांची आवश्यकता नाहीं अशा मुक्त दशेकरितां, अशा जन्माभावाकरितां सतत यत्न करावा,-असा उपदेश केला आहे. त्याच्या अनुरोधानें आमचे तत्त्वज्ञही धर्मज्ञानाला अत्यंत आवश्यक असलेलें तत्त्वज्ञान, किंबहुना पारमार्थिक धर्मापासून ज्याला पृथक् करितां येणें शक्यच नाहीं, असें तत्त्वदर्शन संपादन करून सुखी होण्याचा उपाय शोधूं लागले. शरीरदशा असेपर्यंत दुःखाचा क्षय होणें शक्य नाहीं, व साधनांच्या योगानें होणारें जें सुख तें खरें सुखच नव्हे, असा त्यांचा निश्चय झाला. अर्थात् -निरतिशय व पारमार्थिक सुख व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल त्याला प्रथम, देह व देहसंबंधी सुखसाधनें यांच्यावरील आसक्ति सोडून, जन्ममरणांतील दोषांचें चिंतन करून त्यांविषयीं विरक्तच झालें पाहिजे. ह्मणजे मरणालाही कारण होणाऱ्या जन्माचा क्षय संपादन केला पाहिजे, -असें त्यांनीं ठरविलें. अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक आत्मज्ञानप्राप्ति, हेंच मुक्तीचें (जन्माभावाचें) साधन आहे व मी कोण, हें जाणणें हें आत्मज्ञान आहे, असा सिद्धान्त करून ते त्या दिशेनें उद्योग करूं लागले. वामदेवादिकांप्रमाणें दुसऱ्याही अनेक तत्त्ववेत्त्यांना आजवर ज्ञानाचें साक्षात् फळ मिळालें आहे. प्रज्ञान ब्रह्म आहे, असा साक्षात्कार हें त्यांच्या तत्त्वविवेचनाचें दृष्ट फळ व जन्माचा अभाव, हें अदृष्ट फळ आहे १०७.

ऐतरेयब्रह्मविद्यां व्याख्यातां संग्रहादिमाम् ।
सुस्थिरामनुगृह्णातु विद्यातीर्थमहेश्वरः ॥ १०८ ॥

अन्वयः—विद्यातीर्थमहेश्वरः संग्रहात् व्याख्यातां इमां ऐतरेयब्रह्मविद्यां सुस्थिरां अनुगृह्णातु ।

अर्थ—विद्यातीर्थमहेश्वर संक्षेपतः व्याख्यान केलेल्या या ऐतरेयब्रह्मविद्येला सुस्थिर करण्याचा अनुग्रह करो.

विवरण—वेदविद्या व तीर्थ ह्म० शास्त्रें यांचा महेश्वर—उत्पादक अंतर्यामी आह्मी संक्षेपतःच जिचें व्याख्यान केलें आहे, अशा या ऐतरेयानें सांगितलेल्या ब्रह्मविद्येस आमच्या हृदयांत स्थिर करो. अथवा विद्या ह्मणजे आत्मसाक्षात्कार हेंच तीर्थ. कारण आत्मसाक्षात्कार अतिशय पावन करणारा आहे. त्यामुळें लौकिक तीर्थाचा पावकत्व हा धर्म त्याच्यामध्येंही आहे. 'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते' या गीतावचनांतही आत्मस्वरूपभूत ज्ञानाचेंच पावित्र्य वर्णिलें आहे. यास्तव अशा त्या विद्यारूपी तीर्थाचा महेश्वर—अधिष्ठान परमात्मा ब्रह्मविद्येला आमच्या ह्मणजे व्याख्यात्यांच्या व श्रोत्यांच्या हृदयांत स्थिर करो. हें या प्रकरणाच्या अंतीं केलेलें आशीर्वादात्मक मंगलाचरण आहे १०८.

इति श्रीविद्यारण्यमुनिविरचित अनुभूतिप्रकाशाचा ऐतरेयोपनिषद्व्याख्यानरूप पहिला अध्याय, आचार्यभक्त विष्णुकृत सान्वयार्थविवरण समाप्त झाला.

येथें उपनिषदाचा पांचवा खंड समाप्त झाला.

(ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमालेंतील हें प्रथम रत्न संपलें.)

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.

॥ श्रीः ॥

ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला.

रत्न १ लें.

परिशिष्ट अ.

———:o:———

वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि ॥ वेदस्य म आणी स्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेना-ऽहोरात्रान्त्संदधाम्यृतं वदिष्यामि ॥ सत्यं वदिष्यामि ॥ तन्मा-मवतु ॥ तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

अर्थ–'**मे**–' माझी तत्त्वविद्याप्रतिपादक ग्रन्थाच्या पाठांत प्रवृत्त झालेली '**वाक्**–' वाणी '**मनसि**–' मनामध्यें '**प्रतिष्ठिता**–' प्रतिष्ठित झाली आहे. ह्मणजे मनाला जो जो शब्द बोलावा असें वाटतें तो तोच ती उच्चारते. '**मे**–' माझें '**मनः**–' मन '**वाचि**–' वाणी-मध्यें '**प्रतिष्ठितं**–' 'प्रतिष्ठित झालें आहे. ह्मणजे विद्याप्रतिपादक, या हेतूनें उच्चारण्यास योग्य असलेले जेवढे ह्मणून शब्द आहेत तेच उच्चारण्याची इच्छा मन करतें. याप्रमाणें परस्परांकडून अनुगृहीत झालेली वाणी व मन आत्मज्ञानोपयोगी ग्रंथाचा निश्चय पूर्णपणें कर-ण्यास समर्थ होतात. कारण मन सावधान नसलें तर पुरुष निजलेल्या किंवा वेड्या मनुष्याच्या बरळण्याप्रमाणें कांहीं तरी असंगत बोलेल; त्याचप्रमाणें वाणी पटु नसल्यास स्खलन पावणाऱ्या तिला सर्व विवक्षित अर्थ पूर्णपणें उच्चारतां येणार नाहीं. यास्तव त्या दोघांचें अन्योन्य आनुकूल्य असो, अशी येथें प्रार्थना केली जात आहे. '**आविः**' या

शब्दानें स्वप्रकाशब्रह्मचैतन्य सांगितलें जातें. 'प्रज्ञान' या शब्दानें त्याचा या उपनिषदांत व्यवहार केलेला असल्यामुळें त्याला आविर्भूतरूपत्व आहे. अशा प्रकारच्या हें '**आविः**' प्रकाशरूप आत्मन्, '**मे**–' मजकारितां '**आविः एधि**' प्रकट हो. अविद्येचें आवरण दूर सारून प्रकट हो. हे वाणि व हे मना, '**मे**–' मजसाठीं '**वेदस्य**–' तत्त्वप्रतिपादक ग्रंथाच्या '**आणी स्थः**–' आणण्यास समर्थ व्हा. वेदोक्त तत्त्वज्ञानाला मजपाशीं आणण्यास, मला तें कळेल असें करण्यास समर्थ व्हा. '**मे श्रुतं**–' मीं श्रोत्रानें जाणलेला ग्रंथ व त्याचा अर्थ '**मा प्रहासीः**' माझा त्याग न करो. मला त्याचें विस्मरण न होवो. '**अनेन अधीतेन**' या अध्ययन केलेल्या ग्रंथानें (विस्मरणरहित ग्रंथानें) '**अहोरात्रान्**' रात्र व दिवस, यांस '**संदधामि**–' संयुक्त करीन. ह्मणजे मी आळस सोडून अहोरात्र त्याचा पाठ करीन आणि ह्या ग्रंथाचा पाठ केला असतां '**ऋतं वदिष्यामि**–' परमार्थभूत वस्तु बोलेन. ह्मणजे माझ्या तोंडून विपरीत अर्थाचा उच्चार कधींही न होवो. तसेंच '**सत्यं वदिष्यामि**–' सत्य बोलेन. ऋत ह्मणजे मानस सत्य व सत्य ह्मणजे वाचिक सत्य. मनानें परमार्थतत्त्वाचा विचार करून वाणीनें त्याचाच उच्चार करीन. '**तत् मां अवतु**–' तें मजकडून बोललें जाणारें ब्रह्मतत्त्व मज शिष्याचें यथार्थ बोधानें पालन करो. '**तत् वक्तारं अवतु**–' तसेंच तें ब्रह्मतत्त्व वक्त्याचें–आचार्याचें रक्षण करो. आचार्याला बोध करण्याचें सामर्थ्य देऊन त्याचें पालन करो. '**अवतु मां**–' माझें अवन–रक्षण करो. '**अवतु वक्तारं**–' वक्त्याचें रक्षण करो. ही पुनरुक्ति फलाविषयीं आहे. ह्मणजे पूर्वीं साधनकाळीं शिष्य व आचार्य यांच्या पालनाविषयीं प्रार्थना केली. आतां फलकाळींही त्याविषयींच प्रार्थना केली जात आहे. त्यांतील शिष्याचें अविद्याकार्यनिवृत्ति हें फळ आहे व आचार्याचें तशाप्रकारच्या उत्तम शिष्याला पाहून विद्यासंप्रदायाची प्रवृत्ति झाल्यामुळें होणारा संतोष, हें फळ आहे. '**अवतु वक्तारं**' या

पदांचा अभ्यास (आवृत्ति) अध्यायसमाप्तीकरितां व दुसऱ्या आरण्यकाच्या समाप्तीकरितां केला आहे. या मंत्राच्या पाठानें विद्या उत्पन्न होण्यापूर्वीं विद्येला प्रतिबंध करणाऱ्या विघ्नांचा परिहार केला जातो व विद्योत्पत्तीनंतर तत्त्वाविषयीं विपरीत भावना, असंभावना इत्यादिकांस उत्पन्न करणाऱ्या विघ्नांचा परिहार केला जातो. 'शांतिः शांतिः शांतिः' असा त्रिवार उच्चार आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक तापांची शांति व्हावी ह्मणून केला आहे.

ऐतरेय उपनिषद् ह्मणून ज्याची प्रसिद्धि आहे, त्याचे अध्याय तीन व खंड पांच आहेत. ऐतरेयारण्यकाच्या दुसऱ्या आरण्यकाचे चार, पांच व सहा असे तीन अध्याय ह्मणजेच हें उपनिषद् होय. पण त्यांतील चवथ्या अध्यायाचे तीन खंड आहेत आणि पांचव्याचा व सहाव्याचा एकेकच खंड आहे. मिळून सर्व उपनिषदाचे पांच खंड होतात. दुसऱ्या आरण्यकाच्या पहिल्या तीन अध्यायांत प्राणोपासनेचा विस्तार केला. 'प्राणच मी आहें,' अशी भावना, सतत चिंतनानें दृढ करणें, यालाच प्राणोपासना किंवा प्राणविद्या ह्मणतात. त्या उपासनेच्या योगानें पुरुषाला ब्रह्मविद्येचा मुख्य अधिकार येतो. कारण कर्मकांडांत सांगितलेल्या कर्मांचें अनुष्ठान केलें असतां विविदिषा (परमात्म्याला जाणण्याची इच्छा) होते. पण नुसती विविदिषाच पुरुषाला ब्रह्मविद्येचा मुख्य अधिकारी करूं शकत नाहीं. ह्मणजे केवळ परमात्म्याला जाणण्याची इच्छा असणें, एवढेंच ब्रह्मविद्येच्या अधिकाऱ्याचें लक्षण नाहीं. तर, चित्ताचें ऐकाग्र्य संपादन केलेलें असणें, हेंही त्याचें लक्षण आहे. किंबहुना ऐकाग्र्य हेंच अधिकारप्राप्तीचें मुख्य अंतरंग साधन असून विविदिषा हें बहिरंग साधन आहे. उपासनेच्या योगानें चित्ताचें ऐकाग्र्य होतें. ऐकाग्र्यांत शम, दम, तितिक्षा इत्यादि गुण अर्थसिद्ध असतात. ह्मणजे त्यांत ते अंतर्भाव पावतात. यास्तव प्राणोपासनेनें चित्तैकाग्र्य होऊन आत्मविद्येचीं अतरंग साधनेंच, असे शम–दमादि गुण पुरुषामध्यें आले

आहेत असें पाहून, श्रुति तसल्या त्या मुख्य अधिकाऱ्यास पुढील तीन अध्यायांनीं आत्मतत्त्वाचा स्पष्ट उपदेश करण्याकरितां प्रथमतः तत्त्वाचा थोडक्यांत निर्देश करिते—

ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत्किंचन मिषत्॥ १॥

याचा **अर्थ**—आत्मा दोन प्रकारचा आहे. एक व्यवहारविशिष्ट व दुसरा केवल. व्यवहारही जागरण, स्वप्न व सुषुप्त असा तीन प्रकारचा आहे. त्यांतील सुषुप्तांत हा जीव, त्याची उपाधि (अंतर्बाह्य इंद्रियें) लीन झाली असतां परमानंदरूप ब्रह्मास प्राप्त होतो. ह्मणून त्याला आत्मा ह्मणतात. (आप्नोति इति आत्मा,) जो परमानन्दरूपास प्राप्त होतो तो आत्मा, अशी आत्मशब्दाची एक व्युत्पत्ति आहे. स्वप्नावस्थेंत तो जीव जागरणांतील पदार्थांच्या सर्व वासना घेतो. ह्मणून त्याला आत्मा ह्मणतात. (आदत्ते इति आत्मा) जो पदार्थवासनांचें ग्रहण करतो तो आत्मा, ही आत्मशब्दाची दुसरी व्युत्पत्ति आहे. हा जीव जागरणसमयीं चक्षुरादि इंद्रियांनीं बाह्य रूपादि विषयांचा उपभोग घेतो, ह्मणूनही त्याला आत्मा ह्मणतात. (विषयान् अत्ति इति आत्मा) विषयांचा अनुभव घेतो ह्मणून आत्मा, ही आत्मशब्दाची तिसरी व्युत्पत्ति **आहे.**

१ ब्रह्माला मिळणें, २ विषयवासनांनें ग्रहण करणें व ३ बाह्यविषयभोगांचा उपभोग घेणें या तीन अवस्थांतील तीन निमित्तांच्या योगानें सोपाधिक आत्मशब्दाची व्युत्पत्ति सांगितली. आतां केवल आत्मशब्दाची व्युत्पत्ति सांगतों. ज्याअर्थीं या आत्म्याचा भाव (विशेष स्वभाव) सतत आहे, परिच्छेदरहित आहे, त्या अर्थीं हा आत्मा. श्रुतींतील ' **अनंत** ' या पदानें त्याचें देश-काल-वस्तुपरिच्छेदशून्यत्व सांगितलें आहे. यास्तव ' अतति—सांतत्येन सर्वत्र गच्छति इति आत्मा ' ह्मणजे जो संतत सर्वत्र जातो तो आत्मा, हें आत्मशब्दाचें चवथें निर्वचन आहे. तात्पर्य, वरील श्रुतींत 'आत्मा' असा जो आरं-

भींच शब्द आहे त्याच्या प्रवृत्तीचें निमित्त ' अखंड एकरसरूपानें संततत्व ' हें आहे. ह्मणजे कोठेंही विच्छेद न पावतां एक स्वभावानें सर्वत्र व्यापून असणें हें, ' आत्मा ' हें नांव प्राप्त होण्याचें कारण आहे.

बरें, धातु व प्रत्यय यांवरून ज्ञात होणाऱ्या अवयवार्थाची उपेक्षा करून व केवल रूढीचाच आश्रय करून आत्मा हा स्वरूपवाची शब्द आहे, ह्मणजे आत्मा या शब्दाचा ' स्वरूप ' हाच अर्थ आहे, असें जरी समजलें, तरी त्यांत कांहीं हानि नाहीं. कारण सर्व जग आत्म्यावर आरोपिलेलें असल्यामुळें अधिष्ठानरूपानें तो सर्वांचें स्वरूप आहे. कारण समोर दोरी असतांना तिच्या आधारानें आपणाला हा सर्प आहे, पाण्याची धार आहे, काठी आहे, फुलाची माळ आहे, इत्यादि अनेक भ्रम जरी झाले तरी त्यांतील एकाचेंही वास्तविक स्वरूप रज्जूहून निराळें नसतें. यास्तव कोणत्याही आरोपिताचें स्वरूप अधिष्ठानच असतें, असा निश्चय होतो. तस्मात् श्रुतींतील ' **आत्मा** ' हा शब्द यौगिक किंवा रूढ, यांतील कोणताही जरी घेतला तरी त्याचा अर्थ—संतत, अखंड, एकरस, सर्व जगाचें अधिष्ठान असल्यामुळें त्याचें वास्तव स्वरूप—असाच येथें विवक्षित आहे.

' **वै**–' हा शब्द निश्चय या अर्थी आहे. ह्मणजे आत्माच, दुसरें कोणी नाहीं. ' **इदं**–' आतां—या स्थितिसमयीं सर्व लोकांना प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणांनीं प्रतीत होणारें हें जगत्. ' **एकः एव**–' एकच, त्रिविधभेदशून्य ' **अग्रे**–' सृष्टीच्या पूर्वी ' **आसीत्** ' होता. ' **न अन्यत् किंचन मिषत्**–' त्याच्या कार्यभूत नामरूपात्मक जगत् नव्हतें. केवळ जगत् नव्हतें इतकेंच नव्हे, तर आत्मविषयक शब्द व त्यावरून होणारा बोध, हेही नव्हते. व्यवहारांत मातीचीं मडकीं वगैरे कार्यें होण्याच्या पूर्वी माती असते, मडकीं वगैरे नसतात. परंतु माती हा शब्द व त्यावरून होणारा माती या पदार्थाचा बोध, हीं अस-

तात. त्याप्रमाणें आत्मा हा शब्द व त्याचा बोध हेही असतील, अशी शंका राहूं नये ह्मणून वर ' वै ' हा शब्द योजून केवळ नित्य तत्त्व होतें, असें सुचविलें आहे. कारण सृष्टीच्या पूर्वी देह व इंद्रियें यांचाही अभाव असल्याकारणानें जिह्वेच्या योगानें उच्चारला जाणारा शब्द व मनाच्या योगानें होणारा बोध या दोघांचाही त्यावेळीं अभाव असणेंच सयुक्तिक होय.

जगाला सत्य मानणारे द्वैती याविषयीं असें ह्मणतात— ' इदं आत्मा आसीत् ' ह्मणजे हें आत्मा होता, असें येथें वाक्य आहे. ह्मणजे इदं व आत्मा यांचें सामानाधिकरण्य आहे. ज्यांचा अर्थ निरनिराळा आहे, अशा अनेक पदांची एका अर्थी योजना करणें, याला सामानाधिकरण्य ह्मणतात. जसें—निळें कमळ, या वाक्यांत निळें या शब्दाचा अर्थ रंग आहे व कमळ या शब्दाचा अर्थ फूल आहे. पण निळें व कमळ या शब्दांची प्रथमा, ही एकच विभक्ति असल्यामुळें त्यांचा अर्थ एकच असणें सयुक्तिक दिसतें. निळें हा गुण व कमळ हें द्रव्य असल्यामुळें कमळच मुख्य असून निळें हें त्याचें विशेषण आहे, असें ठरतें. अर्थात् ज्यांचा अर्थ पृथक् आहे अशा निळें व कमळ या पदांची प्रवृत्ति ' एक फूल ' या अर्थी झाली आहे. यास्तव त्यांचें सामानाधिकरण्य आहे. त्यावरून नीळगुणविशिष्ट कमल असा बोध होतो. याच न्यायानें ' इदं आत्मा ' या दोन भिन्नार्थक पदार्थांच्या सामानाधिकरण्यावरून आत्म्याचें जगद्वैशिष्ट्य प्रतीत होतें. ह्मणजे आत्मा जगत् या विशेषानें युक्त होता, असें वाटतें.

समाधान—हें ह्मणणें अनुचित होय. कारण जगद्विशिष्ट आत्मा होता, असें ह्मटल्यास पुढें ' अग्रे ' असें जें पद आहे तें व्यर्थ होतें. स्थितिकालीं आत्मा जगद्विशिष्ट भासतो. परंतु तें त्याचें तसें भासणें सयुक्तिक नव्हे. ह्मणून स्थितिकालाचा परित्याग करून केवल आत्म्याचा

बोध करण्यासाठीं अग्रशब्दानें सृष्टीच्या पूर्वीच्या कालाचें ग्रहण केलें आहे. तस्मात् 'आत्मा वै इदं अग्रे आसीत्' या वाक्यानें अखंड एकरस आत्मतत्त्व सुचविलें आहे.

'**एकः एव न अन्यत् किंचन मिषत्**' इत्यादि शब्दांनीं त्याचें अखंड एकरसत्वच स्पष्ट केलें आहे. व्यवहारांतील कोणत्याही पदार्थाकडे जरी पाहिलें तरी त्याचा तीन प्रकारें भेद झालेला दिसतो. एक— स्वतःच्या आकारांतच अवयवांच्या योगानें; जसें—शरीराचा हात, पाय, कांन, मान इत्यादिकांच्या योगानें भेद होतो. या भेदास स्वगत भेद ह्मणतात. दुसरा— एकाच जातीच्या अनेक पदार्थांचा परस्पर भेद. जसें—मनुष्यांच्या शरीरांचा परस्पर भेद. याला सजातीय भेद ह्मणतात. तिसरा—निरनिराळ्या जातीच्या पदार्थांचा परस्पर भेद. जसें—मनुष्यशरीरें, दगड, वृक्ष इत्यादिकांचा परस्पर भेद. याला विजातीय भेद ह्मणतात. त्याप्रमाणेंच आत्म्याच्या ठिकाणींही तीन भेदांची शंका आली असतां '**एकः**' या पदानें त्याची व्यावृत्ति केली आहे. ह्मणजे तो शरीर-वृक्षादिकांप्रमाणें नानात्मक नव्हता. तर एकात्मक होता. '**एव**' शब्दानें आत्मे अनेक आहेत, या ह्मणण्याचें निरसन केलें आहे. हा जो एक आत्मा तोच होता. तशा प्रकारचा दुसरा कोणी नव्हता. '**न अन्यत्**' या पदांनीं विजातीय भेदाची निवृत्ति केली आहे. **अन्यत्**—ह्मणजे प्रकृत आत्म्याहून निराळी, विलक्षण अशी दुसरी कोणतीही वस्तु नव्हती. '**न मिषत्**' ह्मणजे 'न आसीत्—' नव्हती, असेंच समजावें. कारण 'मिष्' या धातूचा स्पर्धा किंवा सेक करणें, हा जरी सामान्य अर्थ असला तरी प्रत्येक धातूचे अनेक अर्थ आहेत, असीं वैयाकरणांचा संकेत असल्यामुळें येथें मिषत् ह्मणजे आसीत् असेंच समजावें.

आतां यावर कोणी असें ह्मणेल कीं, तुह्मी अद्वैतवादीसुद्धां जगाच्या उत्पत्तीकरितां मायासंज्ञक शक्तीचा अंगीकार करीत असतां.

यास्तव तुमचें अद्वैत नाममात्र आहे. तर तें बरोबर नाहीं. कारण आह्मी मायेला आत्म्याची शक्ति ह्मणून मानीत असतों. यास्तव तसल्या त्या अवस्तुभूत शक्तीची पृथक् गणना करतां येत नाहीं. कारण व्यवहारांतही धनी लोक भृत्यांना वेतन देतांना त्यांच्या शक्तीची पृथक् गणना करीत नाहींत. त्याचप्रमाणें भासलेल्या दुसऱ्या चंद्राचीही कोणी गणना करीत नाहीं, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव अवास्तविक मायेचा अंगीकार केला तरी अखंड एकरसत्वाला बाध येत नाहीं. तात्पर्य, तो आत्मा अशा प्रकारचा आहे. तेव्हां त्याच्यामध्येंही जर जगाची अनुवृत्ति होत असेल तर 'अग्रे' हा शब्द व्यर्थ होईल. आतां 'इदं' व 'आत्मा' या शब्दांचें सामानाधिकरण्य आहे, ह्मणजे त्या दोन्ही भिन्नार्थक शब्दांचा प्रयोग एकात्र विभक्तींत केला आहे, ह्मणून जी अडचण भासत आहे तिचें निवारण अन्य तऱ्हेनेंही होतें. विशेषण विशेष्यभाव दाखवावयाचा असला ह्मणजे जसें दोन शब्दांचें सामानाधिकरण्य करितात, ह्मणजे विशेषण व विशेष्य यांची एक विभक्ति योजतात, त्याप्रमाणेंच एका भ्रामक पदार्थाचा बाध करून दुसऱ्या वास्तविक पदार्थाचा बोध करावयाचा असतांही सामानाधिकरण्याची योजना करावी लागते. जसें—तुला भासलेला चोर वस्तुतः खांब आहे. येथें चोर व खांब यांचें सामानाधिकरण्य आहे. पण तें विशेषण—विशेष्यरूप नाहीं. तर चोराचा बाध करून खांबाचा प्रत्यय करविणारें आहे. यास्तव त्याला बाधसामानाधिकरण्य अथवा 'बाधायां सामानाधिकरण्य' असें ह्मणतात. 'इदं आत्मा' या स्थळीं—हें जें यावेळीं जगत् भासत आहे तें पूर्वी नव्हतें, तर एक आत्माच होता,—असा जगाचा बाध करून आत्म्याचा बोध करावयाचा आहे. ह्मणून 'इदं आत्मा' हें बाधसामानाधिकरण्य होय.

यावर कोणी ह्मणेल कीं, आतां—स्थितिकालींही तत्त्वदृष्टीनें पाहिल्यास हें जगत् आत्मा आहे, असेंच वाटतें. तर तें खरें आहे.

पण विवेकशून्य मूढाला जगाचा दृढ अनुभव येत असल्यामुळें हें सर्व यावेळींही आत्माच आहे, असें ह्मटलेलें ऐकून तें अनुभवाच्या विरुद्ध आहे, अशी शंका येऊं नये, ह्मणून सृष्टीच्या पूर्वीच्या कालाचा उपन्यास केला आहे.

यावर पुनः कोणी ह्मणेल कीं, कालाचाही सृष्टींतच अंतर्भाव होतो. यास्तव सृष्टीच्या पूर्व अवस्थेला उद्देशून 'अग्रे' असा कालवाचक शब्द योजण युक्त नव्हे. तर तें बरोबर नाहीं. कारण प्रलयदशेंत कालाची कल्पना करणाराच नसल्यामुळें काल नसतो हें जरी खरें आहे, तरी जिज्ञासूच्या कालप्रसिद्धीला अनुसरून 'अग्रे' असें ह्मटलें आहे. परप्रसिद्धीला अनुसरून बोध करावा, असा न्याय आहे. येथें जिज्ञासु हा पर आहे आणि पूर्व सृष्टि व वर्तमान सृष्टि यांच्यामध्यें प्रलयकाल असतो, अशी त्याची प्रसिद्धि आहे. ह्मणजे असें त्याला माहीत आहे, अशी त्याची समजूत आहे. यास्तव त्याच्या समजुतीप्रमाणेंच त्याला बोध करण्यासाठीं 'अग्रे' असें ह्मटलें आहे. 'आत्मा आसीत्' या ठिकाणींही हेंच समाधान समजावें. नाहींपेक्षां पुनरुक्ति दोषाचा परिहार करण्यासाठीं आत्मा व आसीत् या शब्दांचा निरनिराळा अर्थ समजल्यास 'सत्ताविशिष्ट आत्मा' असा अर्थबोध होईल व त्यामुळें आत्म्याचें अखंडार्थत्व बाधित होईल. परंतु श्रुतीला आत्मा व सत् हे पर्याय शब्द आहेत, असें संमत आहे. ह्मणूनच येथें आत्मा, असें ज्याला ह्मटलें आहे त्यालाच छान्दोग्यांत 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' या वाक्यांत 'सत्' ह्मटलें आहे. तात्पर्य, येथें सर्वथा सर्वभेदशून्य आत्मा विवक्षित आहे. हिरण्यगर्भादि लौकिक आत्मा विवक्षित नाहीं. उत्तर मीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाच्या आठव्या अधिकरणांत हेंच सिद्ध केलें आहे. श्रीविद्यारण्यमुनींनीं अनुभूतिप्रकाशाच्या पहिल्या अध्यायाच्या २ ते ९॥ श्लोकांत (पृष्ठ २–९) या श्रुतिवाक्याचेंच व्याख्यान केलें आहे १.

याप्रमाणें पहिल्या वाक्यांत आत्मतत्त्व संक्षेपतः सांगितलें. त्याचाच आतां पुढें अध्यारोप व अपवाद, यांच्या योगानें विस्तार केला जात आहे. या दुसऱ्या वाक्यापासून 'अयं आवसथः' (खं. ३ वाक्य १२) येथपर्यंत अध्यारोप वर्णिला आहे. त्यांतील आरोपाचाच प्रथम संग्रह केला जातो.—

स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति स इमाँल्लोकानसृजत ॥२॥

अर्थ—पहिल्या वाक्यांत ' आत्मा ' या शब्दानें ज्याचा निर्देश केला आहे असा ' **सः**–' तो परमेश्वर ' **लोकान्**–' पृथिव्यादि लोकांस ' **सृजै**–' मीं उत्पन्न करावें, उत्पन्न करीन ' **इति**–' असें ' **ईक्षत**–' ईक्षण–विचार करता झाला. ' **नु** ' हा शब्द वितर्क या अर्थीं आहे, ह्मणजे मी या लोकांस उत्पन्न करावें कीं नाहीं, असा त्यानें तर्कयुक्त विचार केला. ' ईक्षत ' या शब्दाच्या जागीं ' ऐक्षत ' असा शब्द पाहिजे होता. पण तो न योजतां ' ईक्षत ' असें ह्मणून पूर्वींच्या आचा जो लोप केला आहे तो छांदस आहे, ह्मणजे वेदांत असे लोप करितात. असो; असा विचार करून ' **सः**–' तो परमेश्वर ' **इमान् लोकान्**–' या लोकांस ' **असृजत**–' उत्पन्न करता झाला.

हें प्रकरण केवळ आत्म्याचें आहे. ह्मणजे येथें प्रतिपादनास केवळ आत्मतत्त्वापासून आरंभ केला आहे. परंतु निर्विकार आत्म्याला जगद्भावाची प्राप्ति होणें, संभवत नाहीं. यास्तव दुसऱ्या एका शाखेच्या उपनिषदांत ' मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरं ' असें ह्मटलें आहे. ' इंद्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते ' असेंही एका शाखेच्या उपनिषदांत आहे; त्यावरून सिद्ध होणाऱ्या मायेनें युक्त असलेला आत्मा जगाचें उपादान आहे, असेंच समजणें सयुक्तिक होय. ह्मणजे येथें विवर्तवादाचाच अंगीकार केला पाहिजे. आरंभ किंवा परिणाम वादाचा अंगीकार करितां कामा नये. कारण अनेक द्रव्याचा आरंभ होऊं

शकतो. एकाच अद्रव्याचा आरंभ होऊं शकत नाहीं. आत्मा ' एक एव ' असें वर ह्मटलें आहे व तो निर्गुण असल्यामुळें द्रव्यही नव्हे. कारण द्रव्य नेहमीं गुणाश्रय असतें; आणि सावयव पदार्थांच्या अवयवांत बदल होऊनच त्यांचा परिणाम होतो, असा अनुभव आहे. आत्मा स्वगत भेदरहित आहे, असेंही वरील ' एकः एव ' याच पदांनीं सुचविलें आहे. यास्तव त्या निरवयवाचा परिणामही होऊं शकत नाहीं. त्याच्या आधारानें विवर्तमात्र होऊं शकेल. विवर्त ह्मणजे मिथ्या अन्यावभास दुसऱ्या पदार्थाची भ्रामक प्रतीति. विवर्त निरवयव आकाशाच्या आधारानें होतो, असा अनुभव आहे. आकाशांत अनेक विचित्र आकार दिसतात व ते खरे नव्हेत; तर मिथ्या आहेत, हेंही सर्व विचारी लोकांना ठाऊक आहे. यास्तव या अनुभवाच्या अनुरोधानें विवर्तवादाचा अंगीकार करणेंच उचित होय.

' मी पृथिव्यादि लोकांना उत्पन्न करतों; ' या एवढ्याच वाक्याचा विचार केला असतां आत्मा कुंभारादिकांप्रमाणें निमित्त कारणच आहे, असें वाटतें. पण ' सोऽकामयत बहुस्यां प्रजायेय ' ह्मणजे तो आत्मा ' मीं बहु व्हावें, उत्पन्न व्हावें ' अशी कामना करिता झाला, अशी दुसऱ्या शाखेंत असलेली श्रुति येथें गुणोपसंहारन्यायानें घेऊन तो स्वतःच बहु झाला असें समजावें. ह्मणजे तोच उपादानही आहे, असें होईल. एका शाखेंतील एकाद्या उपासनेंत कांहीं गुण सांगितलेले असून दुसऱ्या शाखेंतील त्याच उपासनेंत त्याहून अधिक गुण सांगितलेले असल्यास ते अधिक गुण त्या शाखेच्या लोकांनींही घ्यावे व त्या सर्व गुणांनीं विशिष्ट, अशीच उपासना करावी, असा नियम उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत केला आहे. एका शाखेंतील उपासनेंत दुसऱ्या शाखेंतील त्याच उपासनाप्रकरणांत सांगितलेले गुण घेणें, याला ' गुणो-

पसंहार ' म्हणतात. या न्यायानें आत्म्यानें ' लोकांना उत्पन्न करितों,' असें जेथें म्हटलें असेल, तेथें दुसऱ्या उपनिषदांतील उत्पत्तिप्रकरणांत ' मीच बहु होतों ' असें जें अधिक सांगितलें आहे त्याचा उपसंहार करावा. म्हणजे त्यावरून ' मी या लोकांस उत्पन्न करतों, मी स्वतःच बहु-लोकाकार होतों ' असा अर्थ निष्पन्न होईल. अर्थात् आत्मा जगाची प्रकृति (उपादान) व निमित्तही आहे, असें त्यावरून सिद्ध होतें. भगवान् व्यासांनीं ' प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ' (ब्रह्मसू. अ. १ पा. ४ सू. २३) या सूत्रांतही तेंच सांगितलें आहे. या सूत्राचा संक्षिप्त अर्थ असा—हा जो परमात्मा तो जगाचें केवल निमित्तच नाहीं तर प्रकृति—उपादानही आहे. कारण तसें मानलें तरच छान्दोग्यांतील—एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें,—ही प्रतिज्ञा व माती, लोखंड इत्यादि उपादानांचे दृष्टान्त, असंगत होत नाहींत.

पुढें याच सूत्राचा विचार ब्रह्ममीमांसेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या स्मृतिपादानें व दुसऱ्या तर्कपादानें स्वपक्षसमर्थन—परपक्षनिराकरण-न्यायानें केला आहे. असो;

येथें पृथिवी इत्यादि लोकांच्या उत्पत्तीविषयींच विचार केला आहे. पण ते लोक भौतिक (भूतांचीं कार्यें) आहेत. यास्तव भूतांच्या उत्पत्तीवांचून त्यांची उत्पत्ति संभवत नाहीं. म्हणून तैत्तिरीय-शाखेच्या उपनिषदांत सांगितलेल्या ' आत्म्यापासून आकाश झालें, आकाशापासून वायु झाला ' इत्यादि भूतसृष्टीचाही येथें उपसंहार करावा. याविषयीं अधिक विचार ब्रह्ममीमांसेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाच्या आरंभींच केला आहे. तो आत्मा या नांवाचा परमेश्वर सत्यसंकल्प असल्यामुळें त्याला भूतांच्या किंवा लोकांच्या सृष्टीच्या वेळीं संकल्पातिरिक्त दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा नसते. म्हणूनच इतर श्रुतींत ' सत्यकामः सत्यसंकल्पः ' ' स तपस्तप्त्वा । इदं सर्वमसृजत ।'

असें ह्मटलें आहे. या वाक्याचा अर्थ—१ तो सत्यकाम व सत्य-संकल्प आहे. ह्मणजे त्याची इच्छा व संकल्प आमची इच्छा व संकल्प, यांप्रमाणें कोठेंही व केव्हांही प्रतिबद्ध होत नाहीं. २ तो विचाररूप तप करून हें सर्व उत्पन्न करता झाला. येथें तप ह्मणजे कृच्छ्रचांद्रायणादि-रूप तप असें न समजतां उत्पन्न करावयाच्या जगाविषयींचा संकल्प, हेंच तप असें समजावें. कारण 'यस्य ज्ञानमयं तपः' ह्म० ज्याचें ज्ञानमय तप आहे, असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. असो; परमात्म्याचा संकल्प निरंकुश असल्यामुळें त्याला जगाला निर्माण करतांना फारसा प्रयास करावा लागत नाहीं आणि त्याचा संकल्प सत्य असल्या-मुळेंच हें जगत् केवल मनोराज्यासारखेंच नाहीं २.

असो; श्रुति आतां परमेश्वरानें उत्पन्न केलेल्या लोकांचा, त्यांच्या त्यांच्या नावांनीं निर्देश करते—

अम्भो मरीचीर्मरमापः ॥ ३ ॥

अर्थ—अंभ, मरीची, मर व आप या नांवांच्या लोकांना त्यानें उत्पन्न केलें ३. पण हे शब्द लोकांचीं नांवें आहेत, अशी त्यांविषयीं लोकप्रसिद्धि नाहीं. ह्मणून स्वतः श्रुतिच त्यांचें व्याख्यान करते—

अदोऽम्भः परेण दिवं द्यौः प्रतिष्ठा, अन्तरिक्षं मरीचयः पृथिवी मरो या अधस्तात्ता आपः ॥ ४ ॥

अर्थ—'**दिवं परेण**' द्युलोकाच्या—स्वर्गलोकाच्या वर जे मह-र्लोक, जनोलोक, तपोलोक व सत्यलोक आहेत आणि '**प्रतिष्ठा द्यौः**'—सर्व देवांचा आश्रयभूत असा जो द्युलोक '**अदः अम्भः**' हा सर्व 'अंभ' या नांवाचा लोक आहे. या सृष्टींतील सर्व लोकांत पांची भूतें साधारण आहेत. तथापि त्यांतील जल आमच्या इंद्रियजन्य ज्ञानाचा विषय होण्यास योग्य असल्यामुळें त्यालाच प्रधान मानून येथें 'अदः अंभः' असें ह्मटलें आहे. शिवाय वरील लोकांतून वृष्टि-

द्वारा आलेलें जलच आह्मांला जसें साक्षात् दिसतें तसें दुसरें कोण-तेंही भूत दिसत नाहीं. यास्तव द्युलोक व त्याच्यावरील लोक यांना ' अंभः ' असें येथें ह्मटलें आहे. अंतरिक्ष लोक सूर्याच्या किरणांचा आधार आहे. ह्मणून त्याचा येथें '**अन्तरिक्षं मरीचयः**' असा मरीचीशब्दानें उल्लेख केला आहे. '**पृथिवी मरः**'– पृथिवी हाच मर-लोक आहे. कारण भूलोकीं राहणारे प्राणी सहसा (अकस्मात्) मरत असतात. यास्तव मरशब्दानें पृथ्वी उपलक्षित होते. '**या अधस्तात्ता आपः**–' पृथ्वीच्या खालीं पातालविशेषरूप ज्या भोग-भूमी आहेत त्या तेथें राहणाऱ्या नागादिकांकडून पुष्ट होत असल्या-मुळें त्यांना ' आपः ' असें ह्मटलें आहे ४.

असो; याप्रमाणें लोकांची सृष्टि सांगून, त्यांचे पालक नसल्या-कारणानें विनाश न व्हावा, ह्मणून श्रुति लोकपालकांची उत्पत्ति सांगते—

स ईक्षतेमे नु लोकाः । लोकपालान्नु सृजा इति सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्यामूर्छयत् ॥ ९ ॥

अर्थ—'**सः**–' तो परमेश्वर '**ईक्षत**–'पुनरपि असा विचार करता झाला. '**इमे नु लोकाः**–' हे लोक तर निष्पन्न झाले. पण प्राण्यांच्या विविध भोगांचीं स्थानें व अचेतन अशा त्या लोकांच्या रक्षणार्थ '**लोकपालान् नु सृजै इति**–' चेतन लोकपालांस–देवांस सर्वथा उत्पन्न करतों, असा विचार करता झाला. नंतर '**सः**–' तो विचारयुक्त आत्मा '**अद्भ्यः एव**-' जलापासूनच ह्मणजे जलावरून उप-लक्षित होणाऱ्या पंचमहाभूतांपासूनच '**पुरुषं**–'पुरुषाकार विराट् पिंडास '**समुद्धृत्य**'–वर काढून '**अमूर्छयत्**'– मूर्त–कठिण करता झाला. ज्याप्रमाणें कुंभार तळ्यांत पाण्याच्या खालीं असलेली ओली माती (चिखल) आणून व तिला सुकवून तिचा काठिण गोळा करतो,

त्याप्रमाणें परमेश्वरानें हा समष्टिरूप विराट् पुरुष ब्रह्मांडरूप लोकाचा पालक निर्मिला ९.

आतां श्रुति त्याच्या अवान्तर लोकपालांची ह्मणजे चेतन अग्न्यादि देवतांची सृष्टि दाखविते.—

तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य मुखं निरभिद्यत यथाण्डं मुखाद्वाग्वाचोऽग्निर्नासिके निरभिद्येतां नासिकाभ्यां प्राणः ॥ प्राणाद्वायुरक्षिणी निरभिद्येतामक्षीभ्यां चक्षुश्चक्षुष आदित्यः कर्णौ निरभिद्येतां कर्णाभ्यां श्रोत्रं श्रोत्राद्दिशस्त्वङ्निरभिद्यत त्वचो लोमानि लोमभ्य ओषधिवनस्पतयो हृदयं निरभिद्यत हृदयान्मनो मनसश्चन्द्रमा नाभिर्निरभिद्यत नाभ्या अपानोऽपानान्मृत्युः शिश्नं निरभिद्यत शिश्नाद्रेतो रेतस आपः ॥६॥ इति प्रथमः खण्डः ।

अर्थ—'**तं**—' त्या विराट् पुरुषास उद्देशून '**अभ्यतपत्**—' त्यांतील छिद्रें, त्या छिद्रांतील इंद्रियें, त्यांच्या अभिमानी देवता इत्यादिकांच्या सृष्ट्यर्थ तो परमेश्वर पर्यालोचन करूं लागला. त्याचें पर्यालोचन हेंच तप आहे, असें वर सांगितलेंच आहे. '**तस्य अभितप्तस्य**—' ज्याच्याविषयीं सर्वप्रकारें पर्यालोचन केलें आहे, अशा त्या विराट् पिंडाचें '**मुखं**-' मुख हें छिद्र '**निरभिद्यत**-' झालें. मुखछिद्र विदारित झालें, उत्पन्न झालें. तें कसें झालें, हें सुचविण्यासाठीं '**यथा अण्डं**—' असा दृष्टान्त दिला आहे. ह्मणजे पक्षी, सर्प इत्यादिकांचें परिपक्व झालेलें अंडें जसें आपोआप उकलतें, त्याप्रमाणें तें मुखच्छिद्र झालें. '**मुखात् वाक्**—' त्या मुखच्छिद्रापासून वाक्, हें इंद्रिय निष्पन्न झालें. '**वाचः अग्निः**—' वाणीपासून अग्निदेवता उत्पन्न झाली, त्याचप्रमाणें '**नासिके**—' नाकांचीं दोन छिद्रें '**निरभिद्येतां**' फुटलीं. '**नासिकाभ्यां**—' त्या नाकाच्या छिद्रांपासून '**प्राणः**—' घ्राणेंद्रिय व '**प्राणात्**—' प्राणापासून '**वायुः**-'

वायु–देवता झाली. ‘**अक्षिणी निरभिद्येतां**–’ नेत्रांचीं छिद्रें झालीं. ‘**अक्षीभ्यां**-’ त्या दोन नेत्रांपासून ‘**चक्षुः**-’ चक्षुरिन्द्रिय व ‘**चक्षुषः**-’ चक्षूपासून ‘ **आदित्यः**–’ सूर्य उत्पन्न झाला. ‘**कर्णौ**–’ कानाचीं छिद्रें, ‘**निरभिद्येतां**’ झालीं. ‘**कर्णाभ्यां**–’दोन्ही कर्णांपासून ‘**श्रोत्रं**-’ श्रोत्रेन्द्रिय व ‘**श्रोत्रात् दिशः**–’ श्रोत्रापासून दिशा झाल्या.‘**त्वक् निरभिद्यत**-’ त्वक् इन्द्रिय निष्पन्न झालें. ‘**त्वचो लोमानि**-’ त्वचेपासून लोम उत्पन्न झाले. येथें लोमशब्दानें लोमाधारभूत व त्वचेंत असणारें स्पर्शनेन्द्रिय घ्यावें. ‘**लोमभ्यः ओषधिवनस्पतयः**–’ स्पर्शनेन्द्रियापासून ओषधी व वनस्पती झाल्या. ‘**हृदयं निरभिद्यत**–’ हृदय निर्माण झालें. ‘**हृदयात् मनः**-’ हृदयापासून मन झालें. ‘**मनसः चन्द्रमाः**–’ मनापासून चंद्रमा झाला. ‘**नाभिः निरभिद्यत**–’ नाभि हें छिद्र झालें. ‘**नाभ्याः अपानः**-’ नाभीपासून अपान झाला. ‘ **अपानात् मृत्युः**–’ अपानापासून मृत्यु झाला. ‘ **शिश्नं निरभिद्यत**–’ शिश्न हें छिद्र झालें. त्या छिद्रापासून ‘ **रेतः**–’ गुह्येंद्रिय झालें आणि ‘ **रेतसः**–’ गुह्येंद्रियापासून आप झालें. अनुभूतिप्रकाशांत सहाव्या श्लोकाचा उत्तरार्ध व सातवा श्लोक (पृष्ठ ९–२३) यांत हा सर्व इतिहास संक्षेपानें सांगितला आहे. येथें चवथ्या अध्यायाचा पहिला खंड संपला.

इंद्रियें व त्यांच्या अभिमानिदेवता यांची सृष्टि सांगितली. आतां त्या देवतांच्या भोगास योग्य असलेल्या अल्पशरीरांची उत्पत्ति सांगण्याची इच्छा करणारा वेद त्याच्या उपोद्घातरूपानें प्रथम क्षुधा व पिपासा यांची सृष्टि सांगतो—

ता एता देवताः सृष्टा अस्मिन् महत्यर्णवे प्रापतंस्तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत् ॥ १ ॥

अर्थ–'**ताः एताः देवताः सृष्टाः**–' त्या ह्या इंद्रियाभिमानिदेवता उत्पन्न झाल्या असतां '**अस्मिन् महति अर्णवे**–' वर सांगितलेल्या विराड्-देहरूपी मोठ्या–अति विस्तृत समुद्रांत (विराड्देहांत) '**प्रापतन्**–' पडल्या. तेव्हां परमेश्वरानें '**तं**' सर्व इंद्रियें व त्यांच्या देवता यांच्या अधिष्ठानभूत अशा त्या विराड्देहास '**अशनापिपासाभ्यां**–' क्षुधा व पिपासा (तहान) यांच्या योगानें '**अन्ववार्जत्**' संयुक्त केलें. अनुभूतिप्रकाशाच्या आठव्या श्लोकांत (पृष्ठ–२४–२९) या श्रुतीचा अर्थ आला आहे १.

आतां ही श्रुति अल्पदेहांची उत्पत्ति सांगते—

ता एनमब्रुवन्नायतनं नः प्रजानीहि । यस्मिन् प्रतिष्ठिता अन्नमदामेति । ताभ्यो गामानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति॥ ताभ्योऽश्वमानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति ॥ २ ॥ ताभ्यः पुरुषमानयत्ता अब्रुवन् सुकृतं बतेति पुरुषो वाव सुकृतम् ।

अर्थ—'**ताः**–' विराड्देहांत पडलेल्या इंद्रियाभिमानिनी देवता '**एनं**–' त्या स्रष्ट्या परमेश्वरास '**अब्रुवन्**' ह्मणाल्या. हे परमेश्वरा, हा विराड्देह आमच्या भोगास योग्य नाहीं. कारण तो फारच विस्तृत आहे. यास्तव त्याला नखशिखान्त व्यापून आह्मी त्यांत प्रतिष्ठित होण्यास असमर्थ आहों. त्याचप्रमाणें या एवढ्या देहाला पुरेल इतकें अन्न संपादन करण्यासही आह्मी असमर्थ आहों. यास्तव '**यस्मिन् प्रतिष्ठिताः सत्यः अन्नं अदाम**–' ज्या अल्पदेहांत प्रतिष्ठित होऊन आह्मी अन्न खावूं शकूं (ह्मणजे त्या अल्पदेहास पुरेल इतकें अन्न खाण्यास समर्थ होऊं), असें '**आयतनं नः प्रजानीहि**–' शरीर (स्थान) आह्मांकरितां संपादन कर. (असें स्थान कोणतें याचा विचार कर.) '**इति**–' असें त्या बोलल्या. तेव्हां परमेश्वर '**ताभ्यः**–' त्या देवतांच्या भोगाकरतां '**गां आनयत्**–' गायीचा देह आणता झाला.

'**ताः अब्रुवन्**–' तेव्हां त्या देवता ह्मणाल्या, '**न वै नः अयं अलं**–' '**नः**–' आह्मांला '**अयं**–' हा देह '**न वै अलं**–' पुरेसा नाहींच, (आह्मांला जसा पाहिजे तसा हा नाहीं. या शरीराला वरचे दांत नाहींत. यास्तव त्याला दूर्वादि मुळें उपटतां येणें शक्य नाहीं. तस्मात् त्या विराड्देहाप्रमाणें हाही गायीचा देह राहूं दे. ज्याला दोन्ही बाजूस दांत आहेत, असा दुसराच देह निर्माण कर.) '**इति**' असें त्या बोलल्या. त्यानंतर परमेश्वर '**ताभ्यः**–' त्यांच्याकरितां '**अश्वं आनयत्**–' अश्व आणता झाला. पण '**ताः अब्रुवन्**–' त्या ह्मणाल्या. '**न वै नः अयं अलं इति**–' हा अश्वदेहही विवेकज्ञानशून्य असल्यामुळें आह्मांला पुरेसा नाहीं. तेव्हां परमेश्वर '**ताभ्यः**–' त्यांच्यासाठीं '**पुरुषं आनयत्**–' विवेकसंपन्न पुरुषदेह आणता झाला. '**ताः अब्रुवन्**–' तेव्हां तेवढ्यानें संतुष्ट झालेल्या त्या देवता ह्मणाल्या, '**सुकृतं बत**–' अहाहा, परमेश्वरानें हें फार चांगलें केलें. येथें '**बत**' या आश्चर्यवाचक शब्दानें आपला संतोष सुचविणाऱ्या त्या '**सुकृतं**–' चांगलें केलें '**इति**–' असें बोलल्या. यास्तव '**पुरुषः वाव सुकृतं**–' मनुष्य देहच '**सुकृतं**' या संतोषद्योतकशब्दानें सांगतां येण्यासारखा आहे. याविषयीं याच आरण्यकांत मागें 'मनुष्य देहांतच आत्मा अधिक प्रकट झाला आहे. कारण तो प्रज्ञानानें अतिशय संपन्न आहे. तो आपल्याला कळलेलें बोलूं शकतो, सांगूं शकतो. कळलेली वस्तु पाहूं शकतो. कालची गोष्ट त्याला आज आठवते. त्याला प्रकाश व अप्रकाश यांचें ज्ञान असतें. तो या मर्त्यशरीराच्या योगानें अमृताच्या (अमरणाच्या) प्राप्तीची इच्छा करतो, इत्यादि योग्यतेनें तो संपन्न आहे.' असें ह्मटलें आहे.

आतां ईश्वरानें निर्माण केलेल्या भोगयोग्य शरीरांत त्या देवतांचा प्रवेश व्हावा ह्मणून श्रुति ईश्वराची प्रेरणा दाखविते.—

ता अब्रवीद्यथाऽऽयतनं प्रविशतेति ॥ ३ ॥

अर्थ—तो ईश्वर **'ताः यथायतनं प्रविशत इति अब्रवीत्–'** त्या देवतांना 'अहो देवतांनो, आपापल्या यथोचित आयतनांत (शरीरांत, स्थानांत) प्रवेश करा,' असें बोलला. ह्मणजे विराड्देहाच्या ज्या छिद्रांत जें इंद्रिय उत्पन्न झालें व त्यांत जी देवता उत्पन्न झाली, त्यांच्याच अनुरोधानें, त्यांच्या स्थानादिकांचें उल्लंघन न करतां प्रवेश करा, अशी आज्ञा ईश्वरानें केली. वरील दोन्ही श्रुतिवाक्यांचा अर्थ अनुभूतिप्रकाशाच्या ९ व्या श्लोकांत (पृष्ठ २९–३५) संगृहीत केला आहे २, ३.

आतां परमेश्वरानें ज्यांस अनुज्ञा दिली आहे अशा देवतांचा प्रवेश श्रुति दाखविते.—

अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशद्वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशदादित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशद्दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्नोषधिवनस्पतयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशंश्चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशन्मृत्युरपानो भूत्वा नाभिं प्राविशदापो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन् ॥ ४ ॥

अर्थ—**'अग्निः–'** वागिंद्रियाचा अभिमानी देव **'वाग् भूत्वा–'** वाणी होऊन, वाणींत अंतर्भूत होऊन **'मुखं प्राविशत्–'** मुखछिद्रांत प्रवेश करिता झाला. **'वायुः प्राणो भूत्वा–'** वायु प्राण होऊन **'नासिके प्राविशत्–'** नाकांच्या दोन्ही छिद्रांत प्रवेश करता झाला. **'आदित्यः चक्षुःभूत्वा–'** सूर्य चक्षुरिंद्रिय होऊन **'अक्षिणी प्राविशत्–'** नेत्रछिद्रांत प्रवेश करता झाला. **'दिशः श्रोत्रं भूत्वा–'** दिशा श्रोत्रेन्द्रिय होऊन **'कर्णौ प्राविशन्–'** दोन्ही कानांच्या छिद्रांत प्रवेश करत्या झाल्या. **'ओषधिवनस्पतयः–'** ओषधी व वनस्पती **'लोमानि भूत्वा–'** लोम होऊन **'त्वचं प्राविशन्–'** त्वचेमध्यें प्रवेश करत्या झाल्या. **'चंद्रमाः मनो भूत्वा–'** चंद्र मन होऊन **'हृदयं प्राविशत्–'**

हृदयांत प्रवेश करता झाला. 'मृत्युः अपानः भूत्वा नाभिं प्राविशत्-' मृत्यु अपान होऊन नाभींत प्रवेश करता झाला. 'आपः रेतः भूत्वा-' आप रेत होऊन 'शिश्नं प्राविशन्-' शिश्नांत प्रवेश करित्या झाल्या. येथें सांगितलेल्या वाग्, चक्षु, इत्यादि इंद्रियांमध्यें अग्न्यादि देवता प्रत्यक्ष दिसत नाहींत. पण देवतांनीं प्रेरणा केल्यावांचून इंद्रियांच्या ठिकाणीं आपापल्या विषयांचें ग्रहण करण्याचें सामर्थ्यही येत नाहीं. याविषयीं भगवान् व्यासांनीं उत्तर मीमांसेंत 'ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात्' (अ. २ पा. ४ सू. १४) या सूत्रांत विचार केला आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा—अग्निप्रभृति देवतांकडून वागादि इंद्रियांना प्रेरणा होत असते, असें मानावें. कारण 'अग्निर्वाग्भूत्वा०-' इत्यादि ऐतरेयोपनिषद्वाक्यांत तसें सांगितलें आहे. त्या पादांत इंद्रियांविषयीं आणखीही पुष्कळ विचार केला आहे ४.

त्या विराड्देहामध्यें क्षुधा व पिपासा यांचें नियत स्थान वर कोठें सांगितलेलें नाहीं. ह्मणून त्यांचा सर्व शरीरांत प्रवेश झाल्याचें श्रुति दाखविते—

तमशनापिपासे अब्रूतामावाभ्यामभिप्रजानीहीति । ते अब्रवीदेतास्वेव वां देवतास्वाभजाम्येतासु भागिन्यौ करोमीति । तस्माद्यस्यै कस्यै च देवतायै हविर्गृह्यते भागिन्यावेवास्यामशनापिपासे भवतः ॥ ५ ॥ इति द्वितीयः खण्डः ।

अर्थ—या खंडाच्या पहिल्या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें परमेश्वरानें विराड्देहांत ज्यांची योजना केली आहे अशा '**अशनापिपासे**-' क्षुत्पिपासा '**तं**-' त्या परमेश्वरास '**आवाभ्यां अभिप्रजानीहि**-' आह्मां दोघीजणींकरितां विशेष स्थानाची योजना कर. आह्मांला विशेष स्थान देण्याचा अनुग्रह कर. '**इति अब्रूताम्**-' असें ह्मणाल्या. पण ईश्वर या शरीरांत त्यांच्याकरितां कांहीं स्थान नाहीं,

असें पाहून '**ते अब्रवीत्**–' त्या दोघीजणींस ह्मणाला "**वां**–' तुह्मां दोघीजणींना '**एतासु एव देवतासु**–' या अग्न्यादि देवतांमध्येंच '**आभजामि**–' सर्व प्रकारें विभागून देतों. '**एतासु भागिन्यौ करोमि**–' या देवतांमध्यें विषयांच्या भागानें युक्त करतों. '**इति**'" असें तो ह्मणाला आणि ज्याअर्थीं तो असें ह्मणाला '**तस्मात्**–' त्याअर्थीं यालोकीं '**यस्यै कस्यै च देवतायै हविः गृह्यते**–' ज्या कोणत्याही देवतेला उद्देशून हवि-भोग्य वस्तु अर्पण केली जाते '**अस्यां अशनापिपासे भागिन्यौ एव भवतः**–' त्या अग्न्यादिदेवतेमध्यें या क्षुत्पिपासा भागयुक्तच होतात. अग्नि–वायु इत्यादि देवतांच्या शरीरांतही, आहाराचा स्वीकार केला असतां, त्याच्या योगानें क्षुधा व तृषा यांचीच तृप्ति होते. त्याच न्यायानें मनुष्यादि इतर शरीरांतही चक्षुःप्रभृति इंद्रियांच्या द्वारा विषयांचें ग्रहण करतांच क्षुधा व पिपासा यांची शांति होते. ताटांत वाढलेलें अन्न खाण्याची इच्छा करणारा पुरुष जेव्हां त्याच्याकडे आदरानें पाहतो तेव्हां भोग्य समीप आलें आहे, या संतोषानें त्याच्या मनांतील त्याविषयींची तृष्णा शांत होते. ती पूर्वीप्रमाणें पीडा देत नाहीं. त्याचप्रमाणें अत्यंत प्रिय अन्नाची वार्ता ऐकणें, त्याला स्पर्श करणें इत्यादि प्रसंगींही थोडी थोडी तृप्ति होते, असा अनुभव येतो. यास्तव सर्व देवतांमध्यें क्षुधा व पिपासा यांचा भाग असतो. अनुभूतिप्रकाशाच्या दहाव्या श्लोकांत या वाक्याच्या अर्थाचा संग्रह केला आहे ५.

येथें उपनिषदाचा दुसरा खंड संपला.

गाय, घोडा, पुरुष इत्यादिकांचीं शरीरें, हीं भोगाचीं अधिष्ठानें; अग्न्यादि देवतांकडून अनुगृहीत झालेलीं–वाक्, चक्षुः इत्यादि–भोगाचीं साधनें व त्यांचा त्या शरीरांत प्रवेश, येथपर्यंत अध्यारोपाचें वर्णन करून आतां श्रुति या तिसऱ्या खंडांत प्रथम भोग्यसृष्टीचें वर्णन करते.

स ईक्षतेमे नु लोकाश्च लोकपालाश्चान्नमेभ्यः सृजा इति ।१।

अर्थ–'**सः**–' तो परमेश्वर '**ईक्षत**–' पुनरपि असा विचार करता झाला. '**लोकाः च लोकपालाः च इमे नु**–' पृथिव्यादि लोक व सर्व इंद्रियें, हींच ज्यांचीं शरीरें आहेत असे अग्नादि लोकपाल, हे मीं उत्पन्न केले. पण अन्नावांचून यांचें जीवन होणें, संभवत नाहीं. यास्तव '**एभ्यः अन्नं सृजै**–' यांच्याकरितां मी अन्न उत्पन्न करतों. '**इति**–' असा त्या ईश्वरानें विचार केला १.

नंतर अन्ननिष्पत्तीकरितां—

सोऽपोऽभ्यतपत्ताभ्योऽभितप्ताभ्यो मूर्तिरजायत । या वै सा मूर्तिरजायताऽन्नं वै तत् ॥ २ ॥

अर्थ–'**सः**–' तो '**अपः**–' अन्नाच्या कारणभूत जलाचें ज्यांत प्राधान्य आहे अशा पंचभूतांस उद्देशून '**अभ्यतपत्**–' सर्व प्रकारें पर्यालोचन करता झाला. अशा अशा प्रकारच्या जलयुक्त क्षेत्रापासून (शेतांतून) व्रीहि, यव, इत्यादि धान्य उत्पन्न होवो. मार्जारादिकांचें अन्न, अशीं मूषकादिशरीरें निर्माण होवोत, अशा प्रकारचा संकल्प त्यानें केला. '**अभितप्तेभ्यः ताभ्यः**–' याप्रमाणें ज्यांच्याविषयीं संकल्प केला आहे अशा त्या जलप्रधान पंचभूतांपासून '**मूर्तिः**–' व्रीहियवादिरूप व मूषकादिरूप मूर्ति झाली. त्यांतील पहिल्याप्रकारची मूर्ति हें मनुष्यादिकांचें अन्न व दुसऱ्याप्रकारची मूर्ति हें मार्जारादिकांचें अन्न. साक्षात् या वाक्यांचें व्याख्यान अनुभूतिप्रकाशांत नाहीं २.

याप्रमाणें श्रुति अन्नाची उत्पत्ति सांगून अन्वयव्यतिरेकन्यायानें त्या अन्नाच्या ग्रहणाचें साधन काय, त्याचा निश्चय करते—

तदेनत्सृष्टं पराङत्यजिघांसत् तद्वाचाऽजिघृक्षत्तन्नाशक्नोद्वाचा ग्रहीतुम् । स यद्धैनद्वाचाऽग्रहैष्यदभिव्याहृत्य हैवान्नमत्रप्स्यत् ।३।

अर्थ—उत्पन्न केलेल्या दोन प्रकारच्या अन्नांतील पहिलें अन्न जड आहे. यास्तव आपला भोक्ता, हा आपला हिंसक आहे, हें ज्ञान त्याला नसतें व जड असल्यामुळेंच तें इतस्ततः जाण्यासही समर्थ नसतें. पण '**सृष्टं तत्**–' उत्पन्न केलेलें तें दुसऱ्या प्रकारचें अन्न '**एनत्**–' हें मार्जारादि अन्न, आपल्याला खाणारें आहे, आपल्या मरणाचें कारण आहे, असा निश्चय करून '**पराङ्**–' त्याच्यापासून पराङ्मुख होऊन (परतून) '**अत्यजिघांसत्**–' अतिशय वेगानें पळून जाण्याची इच्छा करूं लागलें. ह्मणजे त्या आपल्या मृत्यूपासून दूर पळून जाण्यास आरंभ करतें झालें. पण तें पळून जाण्यास उद्युक्त झालें आहे, असें पाहून मार्जारादि भोक्तृवर्ग '**तत् वाचा अजिघृक्षत्**–' त्याला वागिंद्रियानें ग्रहण करण्याची इच्छा करता झाला. पण '**तत् वाचा ग्रहीतुं न अशक्नोत्**–' अंगांत जेवढें बळ होतें तेवढें सर्व उपयोगांत आणून जरी त्यानें (भोक्तृवर्गानें) त्याला (भोग्यवर्गाला) ग्रहण करण्यासाठीं यत्न केला तरी तो त्याला वागिंद्रियाच्या द्वारा ग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाहीं. हल्लींच्या प्रत्यक्ष उदाहरणानें सृष्टिकाळची त्याची अशक्ति श्रुति स्पष्ट करते. '**सः**–' तो भोक्तृवर्ग आदिसृष्टिसमयीं '**यत् ह**–' जर '**एतत्**–' या मूषकादिरूप अन्नास '**वाचा**–' वाणीनें '**अग्रहैष्यत्**–' ग्रहण करण्यास समर्थ झाला असता तर आतां (या वेळींही) '**अन्नं अभिव्याहृत्य एव अत्रप्स्यत्**–' भोक्ता त्या अन्नाच्या नांवांचा उच्चार करूनच तृप्त झाला असता. कारण वागिंद्रियामध्यें शब्दोच्चारावांचून दुसरें कोणत्याही प्रकारचें आकर्षणसामर्थ्य नसतें. पण केवल अन्नवाचक शब्दांच्या उच्चारानेंच कोणाचीही तृप्ति होत नाहीं. यास्तव सृष्टिकालींही वाणीमध्यें अन्नस्वीकाराचें सामर्थ्य नसतें, असें अनुमान होतें ३.

तत्प्राणेनाजिघृक्षत् तन्नाशक्नोत्प्राणेन ग्रहीतुम् । स यद्धैनत्प्राणेनाग्रहैष्यदभिप्राण्य हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ ४ ॥ तच्चक्षुषाऽजिघृ-

क्षत्। तन्नाशक्नोच्चक्षुषा ग्रहीतुम्। स यद्धैनच्चक्षुषाऽग्रहैष्यद्दृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ ५ ॥ तच्छ्रोत्रेणाजिघृक्षत्। तन्नाशक्नोच्छ्रोत्रेण ग्रहीतुम्। स यद्धैनच्छ्रोत्रेणाग्रहैष्यच्छ्रुत्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ ६ ॥ तत्त्वचाजिघृक्षत् तन्नाशक्नोत्त्वचा ग्रहीतुम्। स यद्धैनत्त्वचाऽग्रहैष्यत्स्पृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ ७ ॥ तन्मनसाऽजिघृक्षत्तन्नाशक्नोन्मनसा ग्रहीतुम्। स यद्धैनन्मनसाऽग्रहैष्यद्ध्यात्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ ८ ॥ तच्छिश्नेनाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोच्छिश्नेन ग्रहीतुम्। स यद्धैनच्छिश्नेनाग्रहैष्यद्विसृज्य हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ ९ ॥

या पुढील ४–९ वाक्यांतील शब्दांचा अर्थही असाच समजावा. ह्मणजे भोक्त्यानें त्या अन्नाचें प्राणाच्या योगानें ह्मणजे घ्राणेंद्रियानें ग्रहण करण्याची इच्छा केली. पण तो घ्राणानें त्याचें ग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाहीं. कारण सृष्टीच्या आरंभीं त्यानें घ्राणानें जर त्याचें ग्रहण केलें असतें तर आतांही तो भोक्ता त्या अन्नाचा वास घेऊनच तृप्त झाला असता! ४ चक्षु, श्रोत्र, त्वक्, मन, व शिश्न या इंद्रियांच्या द्वारा क्रमानें त्यानें त्याचें ग्रहण करण्याची इच्छा केली, पण त्यांच्या योगानें त्याला त्याचें ग्रहण करतां आलें नाहीं. कारण तसें जर झालें असतें, तर आतांही त्या त्या इंद्रियाच्या अन्नविषयक व्यापारानें भोक्ता तृप्त झाला असता, पण तसें होत नाहीं. यास्तव त्यानें त्यावेळीं त्यांतील कोणत्याही साधनानें अन्नाचें ग्रहण केलें नाहीं, असें ठरतें ५–९.

तदपानेनाजिघृक्षत्तदावयत्।

शेवटीं भोक्तृवर्ग ‘ तत्– ’ तें अन्न ‘ अपानेन अजिघृक्षत्– ’ अपानवायूच्या योगानें ग्रहण करण्याची इच्छा करता झाला. येथें अपानशब्दानें अन्नाला मुखच्छिद्रांतून आंत प्रवेश करावयास लावणारा अन्तर्मुख वायु घ्यावा. असो; तेव्हां ‘तत् आवयत्–’ त्या अन्नाला ग्रहण करण्यास तो समर्थ झाला. ह्मणजे अपानाच्या योगानें भोक्तृवर्गानें अन्न खाल्लें.

अन्वयव्यतिरेकन्यायानें वायुच अन्नग्रहणाचें साधन आहे, असा निश्चय करून आतां तीच गोष्ट दृढ करण्याकरितां वायूची प्रशंसा करितात—

सैषोऽन्नस्य ग्रहो यद्वायुरन्नायुर्वा एष यद्वायुः ॥ १० ॥

अर्थ—'**यद् वायुः**—' मुखछिद्राच्या आंत संचार करणारा जो वायु आहे '**स एषः**—' तो हा '**अन्नस्य ग्रहः**—' अन्नाचा ग्राहक आहे व ही गोष्ट आमच्या अनुभवानें सिद्ध आहे. शिवाय '**एषः यद् वायुः**—' हा जो वायु '**स अन्नायुः वा**—' तो अन्नाच्या द्वारा आयुष्याचें निमित्त आहे. अन्नरसाच्या योगानें, अन्नरसाकडून प्राण देहांत बांधला जातो. ह्मणूनच बृहदारण्यकांत शिशुब्राह्मणांतील प्राण-वर्णन प्रसंगीं 'अन्नं दाम' ह्मणजे अन्न हें प्राणाला बांधून ठेवण्याचें दावें आहे, या वाक्यानें अन्न, ही प्राणाला बांधण्याची दोरी आहे, असें ह्मटलें आहे. त्याचप्रमाणें अन्नरूपबंधन शिथिल झालें असतां जीव देहाचा त्याग करतो, हेंही दृष्टान्तपूर्वक असें सांगितलें आहे— 'तद्य-थाम्रं वौदुम्बरं वा पिप्पलं वा बन्धनात्प्रमुच्यत एवमेवायं पुरुष एभ्यो-ङ्गेभ्यः संप्रमुच्यते' ह्मणजे ज्याप्रमाणें आम्रफल, किंवा उंबराचें फळ किंवा पिंपळाचें फळ बंधनापासून (देंठापासून) सुटतें, त्याच-प्रमाणें हा पुरुष या अंगांपासून मुक्त होतो, निघून जातो. अन्नबंधना-मुळें शरीरांत होणारें प्राणांचें अवस्थान (स्थिति) आयुष्याचें निमित्त आहे, हें लोकांत प्रसिद्ध आहे आणि कौषीतकी उपनिषदांतही 'जोंवर या शरीरांत प्राण राहतो तोंवर आयुष्य' असेंच ह्मटलें आहे. येथेंही 'अन्नायुर्वा एषः' असें ह्याच अभिप्रायानें ह्मटलें आहे. वरील सर्व श्रुतिवाक्यांचा अर्थ अनुभूतिप्रकाशाच्या ११ व्या श्लोकांत थोडक्यांत सांगितला आहे. १०.

भोगाचें आधिष्ठान, भोगाचें साधन, व भोग्यविषय यांची उत्पत्ति सांगून भोगाचा स्वामी जो जीव त्याचें प्रदर्शन करण्याकरितां ईश्वराचा विचार या पुढील वाक्यांत सांगितला आहे.—

स ईक्षत कथं न्विदं मदृते स्यादिति स ईक्षत कतरेण प्रपद्या इति ॥ १० ॥

अर्थ—' **सः ईक्षत**–' तो परमेश्वर विचार करता झाला. देह, इंद्रियें, त्यांच्या अभिमानिनी देवता, अन्न, त्याचा स्वीकार इत्यादि जो हा सर्व व्यवहार आहे ' **इदं**–' तें हें सर्व ' **मदृते**–' मज जीवरूपी भोग-स्वामीवांचून ' **कथं नु स्यात्**–' कसें वरें असूं शकेल? जीवावांचून तो असणें कधींही संभवत नाहीं. कारण नगराचा स्वामी जो राजा त्याच्यावांचून नगर किंवा त्यांतील लोक यांची रचना शोभत नाहीं. यास्तव भोगाचा स्वामी अशा मला जीवरूपानें देहांत प्रवेश करणें उचित आहे. पण इतकें ठरतांच त्याला प्रवेशाच्या द्वाराचा विचार पडला. तो असा–'**सः ईक्षत कतरेण प्रपद्यै इति**–' तो विचार करूं लागला कीं, मीं कोणत्या मार्गानें यांत प्रवेश करावा? या शरीरांत दोन मार्ग दिसतात. एक पादाग्र व दुसरें मस्तकावरील ब्रह्मरंध्र. त्यांतील कोणत्या मार्गानें प्रवेश करावा?

शरीरांत जीवरूपानें प्रवेश करण्याचीं प्रयोजनें दोन आहेत. एक देहेंद्रियादिव्यवहाराचें पालन व दुसरें आत्मबोध. त्यांतील पहिल्या प्रयोजनाचा विचार वरच्या वाक्यानें केला. आतां या वाक्यानें श्रुति दुसऱ्या प्रयोजनाचा विचार दाखविते—

स ईक्षत यदि वाचाऽभिव्याहृतं यदि प्राणेनाभिप्राणितं यदि चक्षुषा दृष्टं यदि श्रोत्रेण श्रुतं यदि त्वचा स्पृष्टं यदि मनसा ध्यातं यद्यपानेनाभ्यपानितं यदि शिश्नेन विसृष्टमथ कोऽहमिति ॥ ११ ॥

अर्थ–' **सः**–' तो परमेश्वर ' **ईक्षत**–' विचार करता झाला. जर वाणीनेंच संभाषणव्यवहार केला, प्राणानेंच अभिप्राणन केलें, चक्षुरिंद्रियानेंच पाहिलें, श्रोत्रानें ऐकलें, त्वचेनें स्पर्श केला, मनानें ध्यान केलें,

अपानानें अन्नादि ग्रहण केलें, व शिश्नानें विसर्ग केला तर मग मी कोण राहिलों ? ह्मणजे वागादि इंद्रियांनीं मज स्वामीची अपेक्षा न करतांच जर आपापले व्यापार केले व त्यांचे ते स्वतंत्र कर्ते झाले तर मग मी कोण राहिलों ? कोणी नाहीं. ह्मणजे तीं इंद्रियेंच जर स्वतंत्रपणें व्यवहार करूं लागलीं तर मग देहादिकांहून निराळा कोणी चिदात्मा आहे व तो परब्रह्मस्वभावच आहे, असें कोणीही जाणणार नाहीं. पण तेंच, मी सर्व व्यापारांचा कर्ता व इतर सर्व इंद्रियें माझ्या प्रेरणेनेंच भाषणादि क्रिया करणारीं माझीं साधनें, असें जर झालें, तर 'या वागादि इंद्रियांचा व्यवहार सकर्तृक आहे. कारण तो व्यवहार, ही सुद्धां एक क्रिया आहे व गमनादि कोणतीही लोकप्रसिद्ध क्रिया कर्त्यावांचून होत नाहीं,' अशा अनुमानानें माझें अस्तित्व सिद्ध होईल. यास्तव देहादिकांहून पृथक् व त्यांचा प्रेरक, अशा आत्म्याचा बोध व्हावा, हेंही त्याच्या जीवरूपानें शरीरांत प्रवेश करण्याचें प्रयोजन आहे. तात्पर्य, परमेश्वरानें प्रवेशाचें द्वार व वर सांगितलेलीं दोन प्रयोजनें यांचा विचार केला ११.

आतां श्रुति साक्षात् प्रवेशच दाखविते.—

स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत । सैषा विदृतिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनं । तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्ना अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ॥ १२ ॥

अर्थ—मागें आरण्यकांत 'प्रपदाभ्यां प्रापद्यत' या वाक्यानें प्राणरूप क्रियाशक्ति हीच ज्याची उपाधि आहे, असा आत्मा पायांच्या अग्रामध्यें शिरला, असें वर्णन केलें आहे. आतां या ठिकाणीं त्या ज्ञानशक्तिप्रधान आत्म्याचा मस्तकावरील छिद्रांत प्रवेश झाला, असें सांगितलें जात आहे.—वर सांगितलेल्या प्रकारच्या विचारानें युक्त असलेला '**सः**–' परमेश्वर '**एतमेव**'—मस्तकाच्या मध्यभागास ह्मणजे

जेथें मस्तकांतील कवटयांचा संधि आहे, जेथें त्या कवटया एकमेकींशीं जुळल्या आहेत, त्याच ' **सीमानं**–' एका विशेष स्थानास ' **विदार्य**-' विदीर्ण करून, फाडून, छिद्र करून ' **एतया द्वारा**–' त्या छिद्र-रूप द्वारानें ' **प्रापद्यत**–' ज्ञानशक्तियुक्त असलेला तो देहांत प्रविष्ट झाला. ज्ञानोपाधीनें युक्त असलेला तो मस्तकांत प्रविष्ट झालेला असल्या-मुळेंच मस्तकांत ज्ञानेंदियांचें आधिक्य दिसतें. त्याचप्रमाणें क्रिया-शक्तिरूप उपाधीनें युक्त असलेल्या त्यानें पादाग्रांतून प्रवेश केल्यामुळें कंठाच्या खालींच कर्मेन्द्रियांचें बाहुल्य आढळतें. आतां श्रुति त्या मस्त-कांतील प्रवेशाच्या द्वाराची स्तुति करते. ' **सा एषा द्वाः विद्रतिः नाम**--' त्या ह्या द्वाराला विद्रति असें नांव प्राप्त झालें आहे. कारण आत्म्याच्या भृत्यांप्रमाणें असलेल्या चक्षुरादि इंद्रियांनीं अक्षि, श्रोत्र इत्यादि गोलकांत प्रवेश व निवास केल्यामुळें त्यांच्या स्वामीला स्वतःच्या प्रवेशाकरितां निराळें द्वार हवें, असें वाटलें व आपल्याला शोभेल असें स्वतंत्र द्वार पाहिजे, या अभिप्रायानें त्यानें मोठया प्रेमानें तें केलें. यास्तव त्याचा उत्कर्ष प्रकट करण्यासाठींच त्याला विद्रति हें नांव प्राप्त झालें. त्याचप्रमाणें शरीर सोडून त्या द्वारानें निघालेल्या पुरुषाला ब्रह्म-लोकाची प्राप्ति होऊन क्रमानें तो मुक्त होत असल्यामुळें तें द्वार आनंदाचें निमित्त आहे. ह्मणून ' **तत् एतत् नान्दनम्**– ' तें हें द्वार नांदन ह्मणजे आनंद देणारें आहे.

आतां शरीरांत प्रवेश केलेल्या त्याच्या संचाराचीं स्थानें व त्या स्थानांतील संचारामुळें होणाऱ्या अवस्था ' तस्य त्रयः०' इत्यादि वरील वाक्य दाखवितें–ज्याप्रमाणें महाराजाच्या क्रीडेकरितां त्याच्या प्रासादास एकावर एक असे अनेक मजले केले जातात, त्याप्रमाणें '**तस्य**–' शरीरांत जीवरूपानें प्रविष्ट झालेल्या आत्म्याच्या क्रीडेकरितां '**त्रयः**–' तीन ' **आवसथाः**–' स्थानें केलेलीं आहेत. त्या तीन स्थानीं आत्मा '**त्रयः स्वप्नाः**–' तीन स्वप्नें पाहतो. आतां तीं तीन स्थानें कोणतीं

असा संशय राहूं नये ह्मणून श्रुति बोट पुढें करून '**अयं आवसथः**–' नेत्र हें एक क्रीडास्थान, '**अयं आवसथः**'–कंठ हें दुसरें व '**अयं आवसथः**–' हृदय हें तिसरें स्थान आहे, असें दाखविते. जागरित व सुषुप्त, यांनाही येथें स्वप्न असें ह्मटलें आहे. कारण त्यांतही 'विद्यमानवस्तुतत्त्वाला आच्छादित करून विपरीत भास करविणें' हें स्वप्नाचें लक्षण आहे. कारण त्या दोन्ही अवस्थांमध्यें विद्यमान ब्रह्मतत्त्वाला आच्छादित करून तद्विपरीत जीवतत्त्वाचा अवभास होतो. 'तीन आवसथ' या पदांनीं पितृशरीर, मातृशरीर व स्वशरीर या तीन स्थानांचाही निर्देश करण्याचा श्रुतीचा उद्देश दिसतो. त्यांचाच अधिक विस्तार पुढच्या खंडांत केला आहे.

संसार दोन प्रकारचा आहे. एक–प्रत्यहीं होणारा व्यवहार व दुसरा–दुसऱ्या जन्माचा स्वीकार. त्यांतील पहिल्या प्रकारच्या संसाराचीं नेत्र, कंठ व हृदय हीं तीन स्थानें आहेत व दुसऱ्या प्रकारच्या संसाराचीं पित्याचें शरीर, मातेचें शरीर व स्वशरीर, हीं तीन आहेत. या वाक्याच्या शेवटीं '**इति**' असा जो शब्द आहे, तो संसाररूप अध्यारोपप्रकरणाच्या समाप्तीकरितां आहे. अनुभूतिप्रकाशांत १२ व्या श्लोकापासून १७ व्या श्लोकापर्यंत (पृष्ठ ५१–७६) वरील श्रुत्यर्थाचें वर्णन केलें आहे १२.

आतां श्रुति अपवादप्रकरणाचा अर्थ थोडक्यांत दाखविते—

स जातो भूतान्यभिव्यैख्यत् किमिहान्यं वावदिषदिति ।
स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यदिदमदर्शमिति ३ ॥ १३ ॥

अर्थ—'**सः**–' तो परमात्मा '**जातः**–' देहांत प्रवेश करून जन्म, मरण, जागरण, स्वप्न व सुषुप्ति यांच्या योगानें संसारी झाला. पण पुढें ईश्वराच्या अनुग्रहानें आणि गुरु व शास्त्र यांच्या प्रसादानें '**भूतानि**–' आकाशादि भूतें व प्राणी यांना '**अभिव्यैख्यत्**–' सर्व-

प्रकारें विवेकानें जाणता झाला, ह्मणजे हीं दिसणारीं आकाशादि भूतें व प्राण्यांचे देह कोठून उत्पन्न झाले? त्यांचें रक्षण कोण करतें? त्यांचा लय कशांत होतो? इत्यादि प्रकारें आपल्यापाशींच आपल्याला प्रश्न करून त्यानें शास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें विवेचन केलें. तेव्हां सर्व संसार मायाकल्पित असल्याकारणानें ब्रह्मच सर्वांचें तात्त्विक स्वरूप आहे, असें त्याला कळलें. तेव्हां तो ह्मणाला, '**इह**–' या जगांत '**किं वा अन्यं**–' कोणती बरें दुसरी ब्रह्माहून निराळी वस्तु आहे असें '**वावदिषम्**–' ह्मणूं? ब्रह्माहून पृथक् कांहीं सांगतां येणें शक्य नाहीं, '**इति**–' असा निश्चय करून '**सः**–' तो जीव '**एतं एव**–' याच, शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या चिद्रूप देहादिकांच्या साक्षी पुरुषास '**ततमम् ब्रह्म अपश्यत्**–' अतिशय विस्तृत ब्रह्म पाहता झाला. आपल्या या शरीरांतील केवल चैतन्यरूप साक्षि प्रज्ञानच सर्वव्यापी ब्रह्म आहे, असा त्यानें निश्चय केला. श्रुतींत '**ततमम्**' असें पद आहे. पण तें वस्तुतः '**तततमम्**' असें पाहिजे. यास्तव त्यांतील एक तकार लुप्त झाला आहे, असें समजावें. सर्व दृश्य जग व द्रष्टा जीव यांचें तत्त्व ब्रह्मच आहे, असा या सर्व अपवादप्रकरणाचा तात्पर्यार्थ आहे. अनुभूतिप्रकाशांत श्लोक १८ ते ३९ (पृष्ठ ७६–१३३) पर्यंत या संक्षिप्त अपवादाचें वर्णन केलें आहे १३.

आतां या पूर्वोक्त ब्रह्मसाक्षात्काराची प्रशंसा 'इदंद्र' या नांवाची व्युत्पत्ति सांगून करतात.—

तस्मादिदंद्रो नामेदंद्रो ह वै नाम तमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण परोक्षप्रिया इव हि देवाः परोक्षप्रिया इव हि देवाः ॥ १४ ॥

अर्थ—शरीरांत प्रविष्ट झालेला तो जीवात्मा 'ब्रह्मच आत्मा आहे' असें साक्षात् जाणून '**इदं अदर्शम्**–' मीं हें पाहिलें, '**इति**'

या वाक्यानें आपला अपरोक्ष अनुभव प्रकट करीत अतिशय संतुष्ट झाला. येथील ' **इति ३**' या शब्दांतील शेवटचा ' इ ' हा स्वर प्लुत आहे. (ऱ्हस्व स्वराची एक मात्रा, दीर्घाच्या दोन मात्रा व प्लुत स्वराच्या तीन मात्रा असतात.) जीवाचा संतोष व्यक्त करण्यासाठीं प्लुत स्वराचा उपयोग केला आहे. ज्याअर्थीं त्यानें ' इदं अदर्शम् ' असें ह्मटलें, '**तस्मात् इदंद्रो नाम**' त्याअर्थीं ' इदं दृष्टं ' या व्युत्पत्तीनेंच तो जीव ' इदंद्र ' या नांवास प्राप्त झाला. या व्युत्पत्तीप्रमाणें ' इदंद्र ' या नांवाची प्रसिद्धि आहे. पण ' व्यवहारांत परमेश्वराला इंद्र असें ह्मणतात; इदंद्र असें कोणी ह्मणत नाहींत,' ह्मणून कोणी ह्मणेल तर तें खरें आहे; पण वर सांगितल्याप्रमाणें वस्तुतः '**तं इदंद्रं सन्तं इन्द्रः इति आचक्षते परोक्षेण**–' तो 'इदंद्र' असतांनाच त्याच्या नांवामध्यें परोक्षत्व हा धर्म यावा ह्मणून मधल्या दकाराचा लोप करून ' इन्द्र ' असेंच ह्मणतात. '**हि**–' कारण '**देवाः**–' सर्व पूज्य '**परोक्षप्रियाः इव**–' जणुं काय परोक्षप्रियच असतात. ह्मणजे त्यांना त्यांच्या प्रत्यक्ष नांवापेक्षां परोक्ष ' आचार्य, उपाध्याय ' इत्यादि नांवेंच प्रिय असतात, असें व्यवहारांतही दिसतें. शेवटच्या चार शब्दांची आवृत्ति करून येथें दुसऱ्या आरण्यकाचा चवथा अध्याय संपला, असें सुचविलें आहे. अनुभूतिप्रकाशाच्या ४०–४२ श्लोकांत (पृष्ठ १३३–१३५) या वाक्याचा अर्थ स्पष्ट करून सांगितला आहे १४.

येथें उपनिषदाचा चवथा अध्याय व तिसरा खंड समाप्त झाला.

आतां या पांचव्या अध्यायांत पितृशरीरादि तीन आवसथांचें वर्णन जीवाला संसाराविषयीं विरक्ति यावी ह्मणून श्रुति करते.–

ॐ पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः ॥

अर्थ—जो हा शरीर धारण करण्याची इच्छा करणारा जीवात्मा तो '**अयं**'–हा '**पुरुषे**'–पित्याच्या शरीरांत '**आदितः**' प्रथम

'**गर्भः भवति**–'गर्भ होतो. पण तो तेथें स्त्रीगर्भाप्रमाणें पोट मोठें होऊन व्यक्त होत नाहीं. तर '**यत् एतत्** रेतः'–पित्याच्या शरीरांतील जें हें रेत तोच गर्भ, असें ह्मटलें आहे. कारण पुढें जन्म घेणारा जीव त्यांत प्रविष्ट झालेला असतो. याविषयीं अधिक विवेचन अनुभूतिप्रकाशाच्या ४४ व्या श्लोकांत (पृष्ठ १४१–१३८) केलें आहे १.

आतां त्या गर्भाच्या जन्माचा प्रकार सांगतात—

तदेतत्सर्वेभ्योऽङ्गेभ्यस्तेजः संभूतमात्मन्येवात्मानं बिभर्ति। तद्यदा स्त्रियां सिञ्चत्यथैनज्जनयति तदस्य प्रथमं जन्म ॥ १

अर्थ—पुरुषांत गर्भरूपानें स्थित असलेलें 'तत्–' तें 'एतत्–' हें '**सर्वेभ्यः अङ्गेभ्यः तेजः संभूतं**–' पुरुषाच्या शरीरांतील नखाग्रापासून शिखेपर्यंत असलेल्या सर्व अवयवांपासून सारभूत तेज निघालेलें आहे. पुरुष त्या '**आत्मानं**–' आपल्याच रेतोरूप रूपान्तराला '**आत्मनि एव**–' आपल्या शरीरांतच '**बिभर्ति**–'पोसतो, पण 'तत्–' तें रेत '**यदा**–' ऋतुसमयीं जेव्हां स्त्रीगमनानें '**स्त्रीयां**–' स्त्रीगर्भाशयांत '**सिञ्चति**–' शिंपतो, '**अथ**–' तेव्हां तो पुरुष '**एनत्**–' दुसऱ्या जीवानें ज्यांत प्रवेश केला आहे असें रेतोरूप शरीर '**जनयति**–' उत्पन्न करतो. 'तत्–' तें–रेतोरूपानें पितृशरीरांतून बाहेर पडणें, '**अस्य**–' या रेतांत प्रविष्ट झालेल्या संसारी जीवाचें '**प्रथमं जन्म**–' पहिलें जन्म आहे. त्याचे तीन आवसथ आहेत, असें जें वर ह्मटलें होतें, त्यांतील पितृशरीररूपी प्रथम आवसथापासून झाल्यामुळें तें त्याचें प्रथम जन्म होय. अनुभूतिप्रकाशाच्या ४५ व ४६ श्लोकांत (पृष्ठ १४८–१५३) ह्या श्रुतिवाक्याचा अर्थ विशद केला आहे १.

स्त्रीशरीरांत प्रविष्ट झालेलें तें दुसऱ्याच्या शरीरांतील रेत तिला शल्यादिकांप्रमाणें उपद्रव करील, अशी शंका येऊं नये ह्मणून श्रुति ह्मणते—

तत्स्त्रिया आत्मभूयं गच्छति तथा स्वमङ्गं तथा तस्मादेनां न हिनस्ति ॥

अर्थ–'**तत्**–' तें '**स्त्रियाः**–' त्या स्त्रीच्या '**आत्मभूयं**–' स्वशरीरभावास '**गच्छति**–' प्राप्त होतें. '**यथा स्वं अङ्गं तथा**'–जसें हस्तादि स्वांग शरीराहून पृथक् नसतें, त्याप्रमाणें तें तिच्या शरीराहून पृथक् नसतें. '**तस्मात्**–' तिच्या शरीरांशीं एकता पावल्यामुळें '**एनां**–' त्या स्त्रीला तें '**न हिनस्ति**–' मारीत नाहीं. पोटांत शिरलेल्या बाणादिकांच्या शल्याप्रमाणें तें तिला मारीत नाहीं. (येथून पुढें अनुभूतिप्रकाशाच्या विवरणांत त्या त्या श्लोकार्थांशीं संबंध ठेवणाऱ्या श्रुतिवाक्यांचा निर्देश केला आहे. यास्तव या खंडाच्या अंतापर्यंत नुसता शब्दार्थ सांगून हें परिशिष्ट संपवितों. पांचव्या खंडाचा अर्थ मूळ ग्रंथांतच सविस्तर सांगितला आहे. या पुढील अध्यायांतही जेथल्या तेथेंच श्रुत्यर्थ सांगून नंतर तत्संबंधीं अनुभूतिप्रकाशाच्या श्लोकांचें व्याख्यान करणार आहों.)

श्रुति त्या गर्भाच्या द्वारा स्त्रीपुरुषांचें परस्पर उपकारित्व सांगते–

साऽस्यैतमात्मानमत्र गतं भावयति ॥ २ ॥

अर्थ– '**सा**–' गर्भ धारण करणारी स्त्री '**अत्रगतं**–' स्वशरीरांत प्रविष्ट झालेल्या '**अस्य**–' या पुरुषाच्या '**एतं आत्मानं**–' या पुत्ररूप आत्म्याचें '**भावयति**–' पालन करते. त्या गर्भाला प्रतिकूल असलेल्या आहारादिकांचा त्याग करून अनुकूल आहार-विहारादिकांच्या योगानें पुष्ट करते ॥ २ ॥

सा भावयित्री भावयितव्या भवति ।

अर्थ– '**सा भावयित्री**–' ती गर्भाच्या पालनानें पुरुषाचेंच अप्रत्यक्षपणें पालन करणारी होते. यास्तव '**भावयितव्या भवति**–' पुरुषाकडून इष्ट अन्न वस्त्र-भूषणादिकांच्या योगानें तीही पालन केली जाण्यास योग्य होते.

तं स्त्री गर्भं बिभर्ति । सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधि-भावयति ।

अर्थ–' तं गर्भं–' त्या पुत्ररूप गर्भास **' स्त्री–'** ती माता नऊ महिने अतिशय कष्ट सोसून **' बिभर्ति–'** आपल्या उदरांत धारण करते. **' सः–'** तो पिता **' अग्रे एव–'** प्रसूतीच्या पूर्वीच निष्पन्न झालेल्या **' कुमारं–'** कुमारास **' जन्मनः अग्रे–'** प्रसूतीनंतर **' अधि-भावयति–'** शास्त्रीय जातकर्मादि संस्कारांच्या योगानें अधिक संस्कृत करतो.

स यत् कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयति ॥ एषां लोकानां संतत्या एवं संतता हीमे लोकाः तदस्य द्वितीयं जन्म ॥ ३ ॥

अर्थ–' सः–' पिता **' जन्मनः अग्रे कुमारं अधिभावयति इति यत्–'** जन्म होतांच पुत्राचें संस्कारांच्या योगानें जें पोषण करतो **' तत् आत्मानं एव भावयति–'** तें तो आपलेंच अधिभावन (अधिक संस्करण) करतो. कशाकरितां ? **' एषां लोकानां संतत्यै '** या पुत्र-पौत्रादिरूप लोकांच्या अविच्छेदाकरितां. पुत्रपौत्रादिपरंपरा तुटूं नये, ह्मणून **' एवं हि–'** अशा रीतीनें ह्मणजे आपापल्या पुत्राचे संस्कार पित्यानें करणें या पद्धतीनें **' इमे लोकाः संतताः–'** हे लोक अवि-च्छिन्न होतात. **' तत् अस्य द्वितीयं जन्म–'** तें याचें दुसरें जन्म आहे. आईच्या उदरांतून बाहेर येणें, हा संसारी जीवाचा दुसरा जन्म आहे ३.

सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयतेऽथास्याऽयमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म ॥ ४ ॥

अर्थ–' अस्य–' या पित्याचा **' सः अयं आत्मा—'** तो हा पुत्ररूप देह **' पुण्येभ्यः कर्मभ्यः—'** शास्त्रोक्त कर्में करण्याकरितां **' प्रतिधीयते—'** आपला प्रतिनिधि, या रूपानें गृहांत–गृहस्थाश्रमांत

स्थापिला जातो. पिता त्या आपल्या पुत्ररूप देहाला शास्त्रोक्त कर्मांचें अनुष्ठान करण्याकरितां गृहस्थाश्रमांत ठेवून '**अथ**—' त्यानंतर **अस्य अयं इतरः आत्मा**—' या पित्याचा हा दुसरा वृद्ध देह '**कृतकृत्यः**—' कृतकृत्य होत्साता ह्मणजे या जन्मांत जेवढीं ह्मणून कर्में करावयाचीं होतीं तीं सर्व करून '**वयोगतः**—' पूर्व कर्मानें संपादन केलेल्या आयुष्यानें हीन झाला असतां '**प्रैति**—' मरतो. '**सः**—' तो वृद्ध पिता '**इतः प्रयन् एव**—' या जरठ देहांतून निघत असतांनाच स्वकर्मानुसार स्वर्गांत, नरकांत किंवा मनुष्य लोकांत '**पुनः जायते**—' पुनरपि जन्म घेतो. भावनारूपानें पुढच्या शरीराचा स्वीकार करूनच तो हें शरीर सोडतो. '**तत् अस्य तृतीयं जन्म**—' तेंच या संसारी आत्म्याचें तिसरें जन्म होय ४.

या निंद्य संसाराची निवृत्ति ज्ञानावांचून होत नाहीं, याविषयीं श्रुति एका मंत्राचा उल्लेख करते.—

तदुक्तमृषिणा 'गर्भे नु सन्नन्वेषामवेदमहं देवानां जनिमानि विश्वा ॥ शतं मा पुर आयसीररक्षन्नधः श्येनो जवसा निरदीयमिति गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच ॥ ५ ॥

अर्थ—वरील चार वाक्यांत संसाराचें कष्टत्व वर्णिलें आहे व यापुढें तत्त्वज्ञानानेंच त्याची निवृत्ति होते असें सांगावयाचें आहे. यास्तव '**तत्**—' तें दोन्ही अर्थजात '**ऋषिणा**—'एका मंत्रानें '**उक्तं**-' सांगितलें आहे. '**अहं**—' मी वामदेव नांवाचा मुनि '**गर्भे नु सन्**—' मातेच्या गर्भांतच स्थित होत्साता '**एषां देवानां**—' या अग्नि-वायु-आदित्यादि देवांचे '**विश्वा जनिमानि**-' सर्व जन्म **अनु-अवेदम्**—' अनुक्रमानें जाणता झालों. ह्मणजे मुखापासून वाणी झाली, वाणी-पासून अग्नि झाला, इत्यादि श्रुतींत वर्णिलेले व परमात्म्यानें संपादन केलेले देवांचे जन्म मीं यथार्थतः जाणले. उपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें मला आत्मज्ञान झालें, असा याचा भावार्थ. '**अधः**—' हें ज्ञान झाल्या-नंतर '**मा**—' मज वामदेवाला '**आयसीः**—' लोखंडाच्या शृंखलां-सारखीं '**शतं पुरः**—' शेंकडों शरीररूपी नगरें '**अरक्षन्**—' राखीत

होतीं. ह्मणजे कारागारांत टाकलेल्या एकाद्या प्रबळ चोराला, त्याच्या हातापायांत घातलेल्या शृंखला जशा पळून जाऊं देत नाहींत, त्याचें पलायनापासून निवारण करितात, त्याप्रमाणें शतसंख्येनें उपलक्षित होणारीं अनंत शरीरें मीं मुक्त न व्हावें ह्मणून माझें रक्षण करीत होतीं. ' **श्येनः जवसा निरदीयम्**–' पण आतां गुरु-शास्त्रादिकांच्या प्रसादानें प्राप्त झालेल्या तत्त्वज्ञानानें मी या अविद्यामय संसारांतून, श्येन पक्षी जसा जाळें तोडून वेगानें त्यांतून जातो त्याप्रमाणें, त्वरेनें निघालों आहें. ' **इति**–' हा शेवटचा शब्द मंत्र समाप्त झाला, हें सुचविण्यासाठीं आहे. मंत्रांत ' **अहं**—' असा ज्याचा उल्लेख केला आहे '**वामदेवः**—' तो वामदेव ' **गर्भे एव शयानः सन्**—' मातेच्या गर्भांत शयन करीत असतांनाच '**एतद् एवं उवाच**— ' हें असें बोलला ५.

स एवं विद्वानस्माच्छरीरभेदादूर्ध्वमुत्क्रम्यामुष्मिन् स्वर्गे लोके सर्वान् कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत् समभवत् ॥ ६ ॥

अर्थ—' **एवं विद्वान् सः**--' याप्रमाणें आत्मतत्त्वास जाणणारा तो वामदेव प्रारब्ध कर्म क्षीण झालें असतां '**अस्मात् शरीरभेदात् ऊर्ध्वं**-' या शरीराचा विनाश झाल्यानंतर अवस्थित होऊन '**उत्क्रम्य**-' या सर्व संसारबंधापासून सुटून '**अमुष्मिन्**—' इंद्रियांना न दिसणाऱ्या त्या ' **स्वर्गे**—' तत्त्वज्ञानानें संपादन केलेल्या ' **लोके**—' स्वप्रकाश स्वरूपांत ' **सर्वान् कामान् आप्त्वा**–' सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन ह्मणजे परमानंदरूप ब्रह्म होऊन ' **अमृतः**—'मरणधर्मरहित ' **समभवत्**—' झाला. ' **समभवत्** ' या पदाची आवृत्ति हा पांचवा अध्याय व चवथा खंड संपला हें सुचविण्यासाठीं केली आहे ६.

येथें उपनिषदाचा पांचवा अध्याय व चवथा खंड संपला.

हें पहिल्या रत्नाचें अ परिशिष्टही संपलें.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.
